14. B

*Buonaiuti*

# I MAESTRI DELLA TRADIZIONE MEDITERRANEA

PITAGORA – ERACLITO - SOCRATE
PLATONE - ARISTOTELE - CICERONE - S. AGOSTINO – GIOVANNI SCOTO ERIUGENA - S. ANSELMO ABELARDO – S. TOMMASO – VICO

COLOMBO
EDITORE
ROMA

Digitized by Google

Digitized by Google

ERNESTO BUONAIUTI

*I MAESTRI DELLA TRADIZIONE MEDITERRANEA*

★

Digitized by Google

Digitized by Google

# I MAESTRI DELLA TRADIZIONE MEDITERRANEA

*di*

*Ernesto Buonaiuti*

COLOMBO EDITORE

Digitized by Google

*PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA*

*STAMPATO IN ITALIA – 1945 – PRINTED IN ITALY*

Digitized by Google

B87
B82

# INDICE

INTRODUZIONE . . . . . 7

I. – Pitagora . . . . . 9

II. – Eraclito . . . . . 31

III. – Socrate . . . . . 45

IV. – Platone . . . . . 63

V. – Aristotele . . . . . 101

VI. – Cicerone . . . . . 131

VII. – Sant'Agostino . . . . . 193

VIII. – Giovanni Scoto Eriugena . . . . . 257

IX. – Sant'Anselmo . . . . . 329

X. – Abelardo . . . . . 373

XI – San Tommaso . . . . . 429

XII. – Giambattista Vico . . . . . 491

M575316



Digitized by Google

A

GUIDO CAGNOLA

CHE

IL CENSO E LA NOBILTÀ

HA SEMPRE E SOLO SENTITO

COME DUPLICE SEVERA CONSEGNA

DI MUNIFICA UMANITÀ

DI SEMPRÉ PIÙ ALTA E VASTA CULTURA

DEDICO QUESTO LIBRO

LUSINGANDOMI

VI TROVI TRASFUSO

L'AVVIVANTE RICORDO

DELLE DISCUSSIONI SOSTENUTE CON LUI

LASSÙ

ALL'OMBRA SIGNORILMENTE OSPITALE

DEL SUO AUSTERO PARCO

ALLA GAZZADA

Digitized by Google

# INTRODUZIONE

Se ogni prefazione è una presentazione, non si potrebbe immaginare opera che abbia meno bisogno di questa, di essere presentata. Perché non è altro essa stessa che una corona di presentazioni: vorremmo anzi quasi dire di autopresentazioni, data la cura con cui ci siamo studiati di spigolare, nella produzione di ogni autore evocato qui, i tratti che meglio potessero servire ad un disegno oggettivo e ad una raffigurazione esauriente del pensiero, per il quale ognuno dei Maestri della nostra tradizione mediterranea è venuto prendendo il suo posto nel quadro genealogico della nostra specifica cultura e della nostra inconfondibile civiltà.

In un'ora delicata della nostra storia spirituale, questi medaglioni vogliono segnare le stazioni del millenario cammino percorso, nel mondo delle idee, dalla nostra comunità di popoli, vissuti sulle sponde del grande mare « interno ».

Vogliono essere qui scandite, una per una, le fasi solenni attraverso cui si è venuta progressivamente costituendo la nostra eredità di famiglia.

Son questi i fari che hanno di tappa in tappa illuminato il sentiero assiduamente battuto dal nostro travaglio verso la verità e verso la migliore norma del vivere associato.

Son più che ventitré secoli di storia filosofica e religiosa che appaiono per sommi capi dinanzi



Digitized by Google

ai nostri occhi, distribuiti attraverso l'opera di quei Maestri che, pur sotto i connotati personali di ciascuno, tradiscono una fraternità di origine, una solidarietà di aspirazioni, una comunanza di metodi, che ne fanno altrettanti cooperatori di un'unica solenne e maestosa costruzione morale.

Quando nell'avvenire saranno recuperati in pieno i valori morali, senza il cui imperio e senza il cui fascino, l'abbiamo visto, la vita aggregata degli uomini perde ogni sentore di autentica « humanitas », ci si stupirà che gli eredi della cultura mediterranea avessero fatto così indolentemente gettito delle loro più insigni memorie sacre e dei loro più preziosi tesori culturali, per mutuare, da correnti eccentriche e difformi dai loro più profondi istinti, orientamenti di pensiero inadatti a qualsiasi propinqua e fruttuosa utilizzazione

Quando in un avvenire non lontano si potrà, all'indomani di un'esperienza amarissima, constatare quanto sia stata funesta, alla disciplina della nostra vita collettiva, una filosofia della storia che condizionava e subordinava il progresso umano alle leggi brute dell'economia e al miraggio della violenza e della sopraffazione, ci si persuaderà facilmente che la prima causa del nostro inarrestabile avviarci ad una uraganica crisi di logoramento e di sgretolamento nazionali, la si era posta il giorno in cui, voltando le spalle alle nostre più solide e costanti tradizioni, avevamo mendicato da altri la concezione della nostra spiritualità e dell'universo intorno a noi.

Quel giorno, forse, qualcuno prenderà atto, con un senso di compiacimento, che, nell'ora del cordoglio e dello smarrimento, non era stato discaro e non era stato privo di conforto, per uno spirito solitario e da tanti grossolanamente frainteso, cercare nei Maestri del passato la traccia cancellata di una luce che aveva avuto altra volta momenti di così abbagliante meriggio, una luce da cui non si sarebbero mai dovuti stornare gli occhi dei peregrinanti nel mondo.



Digitized by Google

# I

# PITAGORA

Digitized by Google

Digitized by Google

È esistita, e non potrebbe non continuare ad esistere, una civiltà mediterranea. Esiste, possiamo dire, nonostante, o meglio, a dispetto di ignari, di immemori e di fedifraghi.

Ma civiltà non è tecnica produttiva. Nella tecnica produttiva, dalle prime schegge lavorate al meccanicismo moderno, ci sono differenze quantitative, non qualitative. Quel che costituisce l'ossatura specifica di una civiltà, è il suo senso della vita. Civiltà è pertanto il risultato di due fattori: il senso sacrale dell'esistenza, la riflessione speculativa intorno all'altro da noi. Ora, è esistito e deve tornare ad esistere un atteggiamento mediterraneo di fronte alla realtà « numinosa » da cui siamo avvolti, sollecitati, inquietati, premuti. È esistito, come deve tornare ad esistere, un inconfondibile modo nostro, tradizionale, di inserire, entro le linee della riflessione teoretica, la esperienza sensibile, visiva, uditiva, palpabile dell'universo che ci circonda.

Per più che venti secoli, da Pitagora a San Tommaso e a Giambattista Vico attraverso Eraclito, Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone, Agostino, Scoto Eriugena, Anselmo, Abelardo, questa civiltà mediterranea si è mossa e ha fruttificato per entro schemi concettuali uniformi. Risuscitare questi schemi lasciati da noi in un



Digitized by Google

riprovevole ed esiziale dimenticatoio, rivalutarli e ricelebrarli, è oggi compito indeclinabile e salutare.

Noi mediterranei ci siamo fatti defraudare, in questi ultimi secoli, del nostro indiscutibile primato intellettuale, perché ci siamo lasciati andare, per un inspiegabile complesso di inferiorità, a ritenere non più sostenibili i principî di quella visione della vita, che per quasi due millenni ha, dalle rive del Mediterraneo, dominato la spiritualità umana. Dimentichi del nostro asse ereditario di famiglia, abbiamo dato la nostra adesione a forme di pensiero e a pregiudiziali atteggiamenti speculativi palesemente difformi dalle nostre millenarie consuetudini, anzi, in irriducibile contrasto con esse. Bisogna risalire all'insegnamento dei nostri padri.

Non c'è davvero da rimanere perplessi ed interdetti al cospetto di una possibile accusa di arcaicizzanti e di ritardatari. Non è nella terra del celebratissimo Vico che si possa rifiutare aprioristicamente credito ad un richiamo al passato. La storia della cultura non è che una storia di ritorni ciclici.

A buon conto, si è sempre e in qualsiasi modo ritardatari. Perché, nei pazienti millenni della sua storia, l'umanità ha tentato tutte le vie e traversato tutte le esperienze. Caso mai, si tratta di scegliere. Ritardatari per ritardatari, noi preferiamo riportarci ai grandi maestri del realismo spirituale mediterraneo. Ben più ritardatari si rivelano tutti coloro che, giustificando e moralizzando il fatto col suo successo, risalgono direttamente a quell'umanità preistorica che non aveva altra norma che la violenza, o traducono in formule gentili e ben sonanti quella scala di valori che è rappresentata, nel centro dell'Africa, dalla esibizione dei teschi degli avversari abbattuti.



Digitized by Google

*

Volendo schematicamente rappresentare e fissare le linee maestre della nostra tradizione culturale mediterranea, noi potremmo dire che essa si è sempre basata sui seguenti caposaldi. I quali sono come i motivi dominanti di una immensa sinfonia, le « costanti » in un processo di sviluppo di cui non c'è altro l'uguale:

I. — L'essere è prima del pensare. Noi non siamo perché pensiamo. Pensiamo perché siamo. Il pensare non è altro che il prender possesso dell'essere. Ma il prender possesso dell'essere non è un assimilarlo ed un assorbirlo in noi fino alla estinzione della sua autonomia, è un riviverlo trasfigurato, universalizzato, disposto in un procedimento causale.

II. — Còmpito supremo dell'uomo è quello di scoprire l'ordine nella realtà, il collegamento nei fenomeni, la significazione e la finalità nell'universo.

III. — L'ordine della realtà implica rapporti vicendevoli di fenomeni che noi non possiamo concepire in altra forma che quella dei collegamenti causali. Il concetto di causa, che l'empirismo inglese prima, l'idealismo germanico poi eliminarono dal novero dei nostri mezzi, atti alla presa di possesso del reale, è concetto basilare, da due millenni e mezzo a questa parte, nella tradizione della cultura mediterranea.

IV. — Ma l'ordine della realtà non è soltanto raffigurazione genetica dei fenomeni, è anche intuizione dei loro fini. Dal giorno in cui sulle coste joniche cominciò ad albeggiare la speculazione mediterranea, filosofia e religione, riflessione cioè e intuizione, trascrizione nozionale e possesso vivente, furono due atteggiamenti simultaneamente sperimentati e drammaticamente contemperati l'uno con l'altro. La grande, l'inconfondi-



Digitized by Google

bile superiorità della nostra cultura mediterranea, da Pitagora a San Tommaso, è stata sempre generata dalla capacità, unica al mondo, di vivere contemporaneamente e in pieno la virtù del pensiero e l'estasi della fede. Quei cotali che non ristanno dal celebrare l'agonistico contrasto di forze che è nel flusso della vita, ma che d'altro canto trasferiscono in sede filosofica tutto quello che è tipico dell'esperienza religiosa, vengono meno ad una delle consegne cardinali dell'insegnamento dei nostri padri e si contraddicono. La forza della nostra civiltà è stata sempre nella persistente coabitazione di filosofia e religione nella nostra coscienza e nel nostro divenire storico, come due atteggiamenti, inseparabili e in pari tempo mai identificabili l'uno all'altro.

V. — Le attività dello spirito non sono zone impenetrabili e chiuse l'una all'altra. Nella loro intercomunicabilità, è la forza di effusione e la capacità di creazione del nostro spirito associato, I medesimi intervalli, si direbbe, corrono, secondo l'assioma pitagorico, fra gli astri spieganti la loro sinfonia nel cielo, fra le cifre dei nostri calcoli, fra le note delle nostre musiche, e fra gli impulsi del nostro spirito, chiamato ad assurgere al divino. E la filosofia è una musica, come la religione è un attingimento del sublime.

VI. — C'è infine un intervallo che va anche esso misurato aritmeticamente e musicalmente, ed è quello che ci divide dal nostro compagno di pellegrinaggio nel mondo. Fratello, diceva il vecchio assioma pitagorico, è per noi un altro io. E la vita associata degli uomini non deve essere soltanto disciplinata da quelle misure aritmetiche e meccaniche degli intervalli reciproci che sono le leggi scritte. Può e deve essere retta e avvivata dalla consapevolezza di una comune partecipazione ad una sinfonia che si va spiegando, con la partecipazione di tutti i viventi, nel mondo.



Digitized by Google

Queste le posizioni invariabili della cultura mediterranea nei due millenni in cui essa signoreggiò il mondo. Le ritroveremo inalterate in tutti i nostri padri e maestri di cui ci proponiamo di risuscitare le voci. Ascoltiamole.

*

I grandi trapassi spirituali nella storia umana hanno avuto sempre un carattere ecumenico. Non sappiamo in virtù di quale impalpabile contagio a distanza, quando la civiltà degli uomini ha dovuto muovere il passo verso più alte forme di convivenza spirituale, l'ora della trasmigrazione è scoccata simultaneamente per tutti. Fra il settimo e il sesto secolo avanti Cristo, dalle coste ioniche al centro dell'India e della Cina, l'umanità ha segnato una delle più solenni ore della sua evoluzione spirituale.

Zarathustra nel mondo iranico, Confucio e Lao-Tse in Cina, Buddha nell'India, hanno aperto le vie a rivoluzioni morali e religiose, destinate ciascuna a foggiare, per entro a nuove forme, lo spirito delle varie comunità, a cui ciascuno di questi grandi riformatori apparteneva.

Scendendo dall'altipiano iranico verso la Mesopotamia e ripiegando di là verso le coste orientali del Mediterraneo, Ciro, a mezzo il secolo sesto avanti Cristo, si costituiva intermediario provvidenziale della riforma zarathustriana nei suoi fruttiferi contatti con la cultura del mondo ionico.

Impossibile assolutamente valutare con precisione l'apporto di questa mediazione a quel processo di fermentante rivolgimento che vediamo delinearsi subito dopo, nelle scuole di Mileto e di Efeso.

Due fatti però sono controllabilmente sicuri: il risuonare del fatidico annuncio universalistico del Deutero-Isaia tra i prigionieri ebrei di Babilonia e lo sciamare della filosofia ionica verso il nostro occidente. Si inizia pertanto allora quella



Digitized by Google

mirabile elaborazione del pensiero mediterraneo che avrebbe per secoli e secoli dato una norma ideale alla civiltà e un orientamento uniforme alla posizione dello spirito umano, al cospetto dell'universo e di Dio.

Di questa elaborazione, Pitagora è il primo antesignano e il più complesso interprete.

*

La principale nostra fonte per la conoscenza del pensiero pitagorico e degli elementi capitali che questo pensiero pone a base della nascente cultura mediterranea, è Aristotele. Se la leggenda ha, nella maniera più lussureggiante, fiorito intorno alla figura dell'enigmatico maestro che, partito nel 529 dalla sua Samo nativa, arrivava nel medesimo anno a Crotone, la grande colonia achea del promontorio Lacinio, e se quindi è ragionevole che nel ricostruire la vita di Pitagora si cerchi di carpire a questa leggenda il suo segreto, è d'altra parte perfettamente giustificato il ricorso ad Aristotele, per fissare nei suoi termini, diremo quasi matematici, la posizione di Pitagora nella costituzione della nostra prima sintesi filosofica mediterranea. Aristotele può aver già trovato dinanzi a sè una leggenda costituita intorno al maestro di Samo. Lo dimostra fra l'altro il particolare che egli preferisce sempre parlare di « pitagorici », anziché di Pitagora. Egli doveva molto meglio conoscere la tradizione scolastica del gruppo filosofico iniziatico, che si era costituito nel sesto secolo, per decreto di una significativa disposizione provvidenziale, nell'estremo lembo marino della nostra Penisola, che non i genuini elementi professati e divulgati dal Maestro. Ma qualcosa doveva dare alle sue informazioni e alle sue fonti didattiche una speciale capacità di risonanza nel suo spirito. Poiché anch'egli, Aristotele, viveva in pieno nella corrente ideale che, preso l'abbrivo dall'insegnamento di Pitagora, andava costituendosi in sintesi



Digitized by Google

concettuale e metafisica. E perciò tutto quello che vi era di fondamentale nella tradizione pitagorica, doveva apparirgli, di colpo, come assiomatico e dialetticamente preliminare.

Orbene: c'è un concetto filosofico che Aristotele ha fissato per sempre e degli albori del quale egli va amorosamente a rendersi consapevole nella speculazione che l'ha preceduto: il concetto basilare di causa.

È il concetto senza il quale non si dà vera conoscenza filosofica di noi e del mondo. Il sensismo inglese prima e poi quel sensismo trapiantato sul terreno del soggettivismo luterano che è l'idealismo germanico, hanno creduto di poter battere in breccia questa che fu la nozione càrdine, per millenni, della filosofia mediterranea. E così la nostra tradizione filosofica fu colpita a morte. Di questo funesto colpo inferto al nostro patrimonio familiare, noi, stolidamente inconsapevoli, ci siamo resi corrèi. Dobbiamo espiare la nostra inconsiderata avventatezza.

Tutto il processo della speculazione ellenica, dai presocratici ad Aristotele, non è che il cammino sempre più sicuro verso l'acquisizione del concetto di causa. E appunto perché Aristotele è alla conclusione e al termine fortunati di questo cammino, ci deve essere stata in lui una peculiare perspicacissima capacità di cogliere, in quelli che l'avevano preceduto e nel loro insegnamento, il tratto differenziale, lo spirito animatore, la meta verso cui convergevano.

Per questo noi crediamo si debba fare fiduciosamente credito alle testimonianze aristoteliche intorno al maestro di Samo che, spinto, si direbbe, da un presago sentore, venne a piantare a Crotone le tende di una scuola che un giorno i Romani del gruppo degli Scipioni e Cicerone stesso, avrebbero, a buon diritto, definito « nostra ».

Sicché se noi vogliamo riportarci allo spirito della romanità e sentirci ancora romani, noi, al posto di capostipiti della nostra cultura e della



Digitized by Google

nostra filosofia, non dobbiamo mettere Cartesio, non dobbiamo mettere Kant, non dobbiamo mettere Hegel, non dobbiamo mettere Fichte, ma dobbiamo mettere Pitagora, Platone, Aristotele.

A buon conto, le tavole genealogiche guadagnano a registrare prosapie più antiche.

*

Il carattere rivoluzionario dell'insegnamento pitagorico ha lasciato larghissima traccia nelle tradizioni della scuola. Quel che è diventato nell'interpretazione posteriore e nella valutazione del pubblico, l'esoterismo del maestro, non dovette essere altro, all'origine, se non la coscienza precisa delle innovazioni che la dottrina del filosofo di Samo aveva introdotto nella precedente speculazione ionica. Da un secolo, quelli che appaiono e sono definiti nella testimonianza aristotelica come « fisiologi » di Mileto e che molto più propriamente dovrebbero essere considerati come gli « ansiosi ricercatori dell'Assoluto attraverso l'empirico », con nell'animo una vera passione per l'eterno e l'immutabile al di là del transitorio e del mutevole, avevano teso l'occhio e l'orecchio a spiare, nel tessuto fantasmagorico dei fenomeni sensibili, l'orma di un elemento trascendente, che desse il sentore e la garanzia della organicità e della continuità del creato. Avrebbe potuto essere questo elemento l'aria, l'acqua, il fuoco o la terra? Nelle tradizioni della scuola pitagorica i maestri prepitagorici erano additati come ebbri. Un aforisma della scuola sentenziava: « V'ha di quelli che si dan l'aria di filosofare non diversamente da quegli ubriachi che si dan l'aria di essere sobriamente padroni di sé ».

Di fronte a questa preesistente forma di filosofia, Pitagora aveva pronunciato la sua formale consegna: « abbandona le strade pubbliche più battute dagli uomini e scegli per te i sentieri dimessi e i diverticoli meno frequentati ». Mezzo millennio prima di Cristo, Pitagora ha annunciato



Digitized by Google

che la saggezza e la salvezza sono retaggio di pochi, e che per dar sapore alla terra, come per far fermentare la pasta, basta un pizzico di sale e un esiguo pugno di lievito.

*

Anche Eraclito, per quanto avversario di Pitagora, avrebbe raccolto la consegna e avrebbe asserito, in maniera graficamente eloquentissima, che « gli occhi e le orecchie costituiscono pessimi testimoni per individui umani che chiudono in sé anime di barbari ». Guai a prestare fede cieca ed assoluta alla testimonianza dei sensi, guai a ritenere che i successi esteriori, le sorprendenti scoperte meccaniche, i prodigi dell'industria, la fantasmagoria dei colori, delle pompe e del fasto mondani, siano l'esauriente spiegamento della vita e il circolo chiuso delle nostre possibilità e dei nostri fini! Il mondo esteriore, con tutto il suo pulviscolare ed inquieto movimento, non è che uno scenario, al di là del quale si cela e attende l'unica realtà che valga la pena di raggiungere, di attingere, di assimilare e di possedere.

Per quale via e mercé quale categoria astratta? La storia della filosofia presocratica è la storia dei tentativi compiuti per rispondere a questo quesito.

Come tutti i termini della speculazione ellenica, il vocabolo « aitia », causa, è straordinariamente pregnante. Potrebbe forse sostenersi che il valore metafisico di causa, questo vocabolo l'ha ricavato dai suoi connotati psicologici e dalle sue risonanze spirituali. La prima causa di cui noi abbiamo avuto il sospetto, come esseri pensanti nel mondo mediterraneo, è il fine, è il motivo in vista del quale noi operiamo. E probabilmente nessun segno più eloquente e più decisivo della nostra formidabile decadenza e della nostra peccaminosa evasione dagli schemi fondamentali dell'eredità del pensiero che ci siamo portati alle spalle nel passato, può riconoscersi che in questo: che noi abbiamo dimenti-



Digitized by Google

cato che la moralità delle nostre azioni è data esclusivamente dal fine che noi vogliamo raggiungere, vale a dire dalla legge « esteriore », cui ci proponiamo di servire. La escatologia, la visione cioè della meta, è la misura della dignità del nostro operare, e non per nulla Aristotele designa Socrate come l'iniziatore della vera filosofia per avere, primo, individuato la nozione e la realtà della causa, nel dominio dell'operare umano. La prima causa conosciuta così è stata la causa finale.

Pitagora ha posto a fondamento dell'ordine universale i numeri. In che senso, in quale portata? Può discutersene all'infinito. Una cosa è certa: ed è che l'essenza della cosmologia pitagorica è tutta racchiusa nelle nozioni del limite, dell'armonia, del cosmos.

Raccontava la tradizione scolastica dei Pitagorici che era di prammatica, nella iniziazione dei discepoli, domandare loro: « Che cosa v'è di più sapiente al mondo? ». E la risposta obbligata era: « Il numero ». « E di nuovo, che cosa v'è di più bello al mondo? » E la risposta, ugualmente obbligata, era: « L'armonia ». Tutto nel mondo ha base matematica: il calcolo e la geometria, gli intervalli musicali, i movimenti astronomici. Ed è inutile andare a domandare se per Pitagora le cose fossero numeri o i numeri fossero le cose. Non è così che va posto il problema. Nell'ansiosa ricerca che contrassegna la speculazione ellenica dai suoi albori ionici alla greve e compassata sistemazione aristotelica, i passi son segnati dalla progressiva individuazione del concetto di causalità. I « fisiologi » avevano creduto di coglierla in uno degli stessi elementi empirici del mondo, sublimato a forma d'ipostasi primordiale, alle origini di tutte le metamorfosi empiriche. Era, per Pitagora, un procedere da ubriachi, con la pretesa di apparire sobri. Ci voleva ben altro per porre linee divisorie e termini confinali al flusso delle realtà mobili e pereunti! I numeri, di cui era così facile cogliere il riflesso nelle molteplici forme del cal-



Digitized by Google

colo, non dovevano essere essi, al di là dell'esperienza sensibile, i dominatori e i reggitori dell'universo? La basilare difformità fra pari e dispari, non costituiva essa forse il paradigma e il prototipo di tutte le altre dualità disseminate, nel mondo, fra illimitato e limitato, fra sinistro e destro, fra oblungo e quadrato, fra curvo e rettilineo, fra luce e tenebre, fra maschio e femmina, fra male e bene?

C'è nel primo libro della *Metafisica* di Aristotele, un capitolo, il sesto, di fondamentale significato. Dopo avere accennato rapidissimamente allo sviluppo della speculazione preplatonica, Aristotele si fa a parlare del suo maestro, e dice così: « Al seguito delle menzionate filosofie sopravvenne la disciplina platonica. In molte cose questa disciplina si conformò alle precedenti filosofie. In molte altre la disciplina platonica professò una propria filosofia, in contrasto con quella degli italici (come abbiamo già detto, Pitagorici e Italici sono per Aristotele sinonimi). Da giovanissimo infatti Platone fu allievo di Cratilo, abituato quindi alle opinioni di Eraclito, all'idea cioè che tutte le cose sensibili fossero eternamente fluenti, con la conseguenza che fosse impossibile avere di esse una vera e propria scienza. Anche più tardi, per quel che riguarda le cose sensibili, egli, Platone, ebbe sempre questa opinione. Si imbatté poi in Socrate. E Socrate non faceva che dissertare di realtà etiche: della natura, nel suo complesso, Socrate non si interessava affatto. Ma nelle cose etiche Socrate cercava l'universale, applicando la propria riflessione alla ricerca delle definizioni. Per questo Platone lo esalta, supponendo che ciò riguardasse qualcosa di diverso dal mondo delle realtà sensibili, reputando impossibile una qualsiasi definizione comune per le cose sensibili, sempre sottoposte alla trasformazione e alla metamorfosi. Questo qualcosa di trascendente chiamò idee delle cose esistenti, dicendo, subordinatamente, essere tutte le cose sensibili



Digitized by Google

al di qua di queste e a norma di queste. Sostenne che il molteplice, nelle realtà similari, è in virtù di partecipazione alle idee. Ora, adoperando il vocabolo « partecipazione », non fece altro che cambiare il nome. Poiché già i Pitagorici avevano detto che le cose sussistono in virtù di una imitazione dei numeri. Platone sostituì al termine di « imitazione » l'altro di « partecipazione ». Ma né gli uni né l'altro si preoccuparono di sapere che cosa potesse ormai significare, vuoi la imitazione vuoi la partecipazione delle idee. Così Platone al di là delle realtà sensibili, anche le idee matematiche disse essere realtà mediane, distinte dalle cose sensibili in quanto eterne ed immobili, ma distinte anche dalle idee, per il fatto che sono molteplici e simili, mentre l'idea è se stessa e ciascuna chiusa nella propria entità. E dappoiché le idee son cause delle altre realtà, reputò che anche i loro elementi fossero elementi delle cose. E come per quanto riguarda la materia, il poco e molto sono principî, così, per quanto riguarda la sostanza, il principio è l'Uno. In virtù della partecipazione a quella unità, da quei principî, le idee diventano numeri. Platone sosteneva pertanto che l'Uno era la sostanza e che quindi null'altro poteva essere detto Uno, come invece dicevano i pitagorici. Ma Platone non si differenziava dai pitagorici nel ritenere che i numeri fossero cause per gli altri enti, nella sostanza. È proprio però di Platone aver sostituito all'Uno infinito la dualità e l'infinito aver detto risultare dal grande e dal piccolo. Parimenti Platone pone i numeri al di là dei sensibili mentre i pitagorici le stesse cose dicono essere numeri e gli enti matematici non pongono a mediazione delle cose. Il collocare la stessa unità pertanto e i numeri al di fuori della realtà, non come i pitagorici, e la introduzione delle idee, si effettuarono in Platone in virtù di quella analisi dei concetti che i pitagorici non conobbero, perché ignari della dialettica. La dualità pertanto venne a costituire un'altra natura per il fatto che i numeri,



Digitized by Google

al di fuori dei primi, ideali, per colleganza di natura si pongono quasi da una materia foggiabile. In realtà accade il contrario. Non è infatti in armonia con la ragione che questo si verifichi. Essi fanno sorgere dalla materia molti esemplari, mentre l'idea genera una volta sola e da sola. Invece appare da una sola materia una sola tavola: ma chi introduce l'idea, pur essendo uno, molte ne fa. Appare pertanto che Platone fece ricorso soltanto a due generi di cause, la formale e la materiale, poiché le idee sono cause formali delle cose e causa delle idee è l'Uno. E quale sia la materia soggiacente in base alla quale le idee si dicono delle cose sensibili e l'Uno delle idee, Platone pose sulla base del dualismo fra il grande e il piccolo ».

Passo oscuro a prima vista e denso di allusioni e di riferimenti di cui, data la scarsità della nostra informazione sullo sviluppo della filosofia prearistotelica, ci sfuggono i connotati e il valore. Passo ad ogni modo sufficientemente significativo per farci comprendere l'atteggiamento di Aristotele di fronte alle due grandi scuole a lui precedenti, la Pitagorica e la Platonica e di rimbalzo la diversa maturità delle due scuole medesime, al cospetto di quel problema che assilla, domina e guida l'evoluzione stessa del pensiero speculativo nel mondo mediterraneo fra il sesto e il quarto secolo avanti Cristo: il problema della causa.

★

Tutti d'accordo questi pensatori nell'avvertire la realtà imperiosa e l'oggettività sovrana del mondo esterno, sono nel medesimo tempo d'accordo nell'intuire il valore, diciamo così, « simbolico », di questa realtà. Cosa v'è al di là della sua fugace e seducente apparenza? Qual'è la dialettica profonda che vigila e conduce misteriosamente il flusso dei fenomeni, in cui la realtà si decompone e si rifrange? L'Uno, come vibra e



Digitized by Google

vive attraverso il molteplice, e qual'è il collegamento profondo delle sue effimere, misurabili espressioni? Abbiamo adoperato la parola « misurabili ». Pitagora è stato il primo « misuratore » dell'universo, e nella esuberante adolescenza della sua virtù riflessiva, ha scambiato la misura con la causa. C'era qualche cosa di meccanico, di duro, di statico in questa identificazione della misura con la causa. Nella scuola Pitagorica questa durezza e questa staticità si cercò di domarle e di liquefarle mercé quel concetto dell'attrazione universale, quel « tirante, olcos », che circoscrive, sostiene e anima la sfera cosmica. Ma non era ancora quanto era necessario per inquadrare il flusso mobile dell'universo in una teoria organica e adeguatamente aderente alla mobilità infinita della realtà. Le idee di Platone, nella partecipazione alle quali è il paradigma dell'universo, rappresentano lo stadio ulteriore nell'adattamento dei numeri pitagorici ad una più intima visione metafisica del mondo. Non si era però ancora che a mezza strada. Aristotele sa, luminosamente sa, di procedere sulla medesima traiettoria di sviluppo, di portare a compimento quella che era stata l'aspirazione del suo maestro, Platone, e del maestro del suo maestro, Pitagora. Con la nozione di atto e di potenza, con la mirabile definizione del movimento come attualità dell'essere potenziale in quanto tale, con la quadruplice ripartizione della causa in materiale, efficiente, formale e finale, Aristotele sente misteriosamente di avere imposto all'universo sensibile schemi definitivi ed esaurienti.

Il concetto di causa: la grande scoperta del nostro avito pensiero mediterraneo. Non il progresso delle scienze empiriche l'ha detronizzato. La visione aristotelica della causalità nel reale, figge così a fondo nella realtà cosmica la sua presa imperiosa, che nulla delle esplorazioni epidermiche dei fenomeni fisici e chimici può andarla a raggiungere e ad intaccare in radice. Lo schema



Digitized by Google

aristotelico delle cause può essere impunemente e fruttuosamente portato a raffronto e a cimento con le più raffinate ed esperte esplorazioni della nostra scienza sperimentale. Si può anzi dire al contrario che quanto più lontano si propaghino le ricerche scientifico-empiriche, tanto più il concetto aristotelico di causa può riuscirne rincalzato. Perché in fondo la distribuzione dei rapporti fra i fenomeni sulla base della causalità si identifica con la stessa più profonda esigenza del nostro spirito cogitante di cogliere i rapporti delle cose e il concatenamento delle loro metamorfosi incessanti.

*

Ma, ed ecco il terzo dei connotati indelebili e invalicabili della nostra tradizione spirituale mediterranea, questo progresso della speculazione ellenica nella discoperta delle cause operanti nei fenomeni e quindi nella costituzione di una visione metafisica dell'universo, non va a detrimento dell'altro atteggiamento di cui è capace lo spirito umano al cospetto del mondo, l'atteggiamento religioso.

Erano assiomi della scuola pitagorica: « Prostrati dinanzi alla voce spirante dei venti: avvicinandoti al tempio per compiere dinanzi alle realtà sante il tuo atto di adorazione, non portare con te nulla che ricordi la vita sensibile: i tuoi sacrifici e le tue adorazioni siano da te compiuti a piedi scalzi, con le vesti succinte, con le mani purificate ».

La scuola pitagorica è una conventicola di iniziati. Le razionali speculazioni sull'universo non incidono sulle capacità adoratrici dello spirito, non affievoliscono il fervore religioso, non estinguono la sete del mistico possesso di Dio.

Non per nulla pitagorismo ed orfismo sono strettamente connessi nello sviluppo della civiltà mediterranea. E l'immagine di Orfeo, traente



Digitized by Google

estaticamente suoni dalla sua lira, che rapiscono i Traci, nella raffigurazione del vaso di Gela, conservato al museo di Berlino (Gela, la nostra Gela) potrebbe benissimo essere l'immagine di Pitagora, il discopritore delle interferenze inviolabili che sussistono fra l'armonia delle stelle e la musica dello spirito umano. Pitagora, il primo maestro cioè completo della filosofia mediterranea, non avrebbe mai posto in rapporto diretto solo le stelle del cielo e le voci della coscienza: per la nostra tradizione mediterranea l'armonia dei cieli non si ripercuote nell'armonia della nostra coscienza se non per il tramite dell'armonia cosmica e dell'armonia interumana, quest'ultima, l'armonia « ecclesiastica » della rivelazione neo-testamentaria.

Questa simultanea colleganza di religione e di filosofia, di senso mistico e di tirocinio razionale, di sensazione dialettico-matematica dell'universo e di ascoltazione musicale delle melodie di cui si intesse la vita del cosmo e dell'uomo, del macrocosmo cioè e del microcosmo, trasfondono nell'insegnamento della scuola pitagorica qualcosa di ineffabilmente poetico. Tutto ne viene ingentilito e trasumanato. E per una singolare coincidenza, che merita pur di essere segnalata, anche nella scuola pitagorica, come tanti secoli più tardi in una delle forme più alte della mistica cristiana, la forma cisterciense, così devotamente intenta alla celebrazione della figura di Maria, i rapporti dei sessi son avvolti in un'atmosfera di superiore ed estatica eticità, che torna tutta a vantaggio della donna.

Secondo Aristosseno, Pitagora avrebbe attinto il più del suo insegnamento etico da una donna, Temistoclea, sacerdotessa di Delfi. Ad una donna, alla sua figlia Damò, Pitagora affidò i suoi scritti, con l'ordine tassativo di non divulgarli al di fuori del circolo degli iniziati. Diogene Laerzio inoltre ricorda, con trasparente sorpresa, che « molti uomini affidavano le loro mogli a Pitagora, perché



Digitized by Google

insegnasse loro parte delle sue dottrine e che queste donne furono chiamate pitagoriche». Cratino scrisse una commedia su queste donne pitagoriche, nella quale cercò di mettere in ridicolo il maestro di Samo. Può bene immaginarsi che questo movimento femminista intorno a Pitagora suggerì qualcuna delle linee allo stato ideale di Platone. Clemente Alessandrino ci parla nei suoi *Tappeti* di una donna, a nome Arignote, « che fu discepola del famoso Pitagora e di Theano, la quale scrisse libri bacchici, uno intorno ai misteri di Demetra, dal titolo *Discorso sacro*, e un altro intitolato *Riti di Dioniso*». Nella sua lettera alla donne di Crotone, di cui Diogene Laerzio ci ha conservato frammenti, Pitagora aveva celebrato la donna come tanto più dell'uomo inclinata a pietà, a dolcezza, al senso del divino.

★

Il pitagorico Archita scrisse nel suo libro sulla *Sapienza*: « Di tanto la sapienza dello spirito soverchia e travalica la sensibilità corporea, di quanto l'intelletto supera l'anima, di quanto il sole oltrepassa in luce le stelle. La capacità visiva infatti si distende su una zona infinitamente più vasta di quella cui attinge la residuale nostra sensibilità; l'intelletto occupa il vertice della nostra virtù spirituale, sottoponendo al vaglio della propria riflessione e della propria consapevolezza quel che è il termine dell'azione, costituendosi visione interiore e potenza operante delle cose più elevate. L'intelletto è pertanto quel che il sole è in mezzo alle cose create: occhio e animo. In virtù del sole tutte le cose si veggono, tutte le cose si generano, tutte le cose si comprendono, salde nelle loro radici, nutrite nella loro genitura, sviluppantisi sotto l'azione del calore e delle vibrazioni viventi, ma fra tutti i viventi l'uomo solo, sconfinatamente sapiente. Il divino in lui incise ed impresse la copia infinita della ragionevolezza e della parola. Suo



Digitized by Google

compito è pertanto contemplare e approfondire la sapienza nascosta di tutte le cose esistenti ».

Di questa contemplazione inculcata dai pitagorici, Roma fece il più congeniale tesoro. La filosofia romana fu essenzialmente filosofia pitagorica. Lo vedremo più ampiamente rievocando il pensiero di quegli che fu il grande teorico e l'efficace iniziatore della cultura romana alla sapienza ellenica, alla vigilia dell'avvento imperiale: Cicerone. Alla fine della *Repubblica*, Cicerone fa esporre al vincitore di Zama, in sogno, al vincitore di Numanzia, la genuina dottrina della tradizione pitagorica sul ritorno degli eletti alla loro patria divina: « Mihi soli caeli maxima porta patet ».

Pitagora, per la cultura comune, è il maestro principe della dottrina della trasmigrazione delle anime. Ma chi nell'insegnamento pitagorico sui destini dell'uomo d'oltre tomba vede unicamente una trasposizione mediterranea della dottrina indiana della successione delle vite, vede solo una parte, la meno importante, di quel che fu l'autentico insegnamento del nostro primo iniziatore alla filosofia, il maestro di Crotone.

Il circolo delle vite successive è per Pitagora una maledizione, non una prospettiva beatificante, non una scala di elevazione. Anche Pitagora, come il cristianesimo, ha la sua rivoluzionaria escatologia. L'aspirazione della creatura ragionevole è quella che mira all'affrancamento dal ciclo spossante dell'esistenza empirica, per assurgere alla beatitudine immortale in grembo agli dei. Le laminette orfico-pitagoriche sono lì a testimoniare con quale ansia ascetica e con quale preoccupazione soteriologica gli iniziati si accingessero a superare nell'al di là e a vincere per sempre la catena delle esistenze effimere, fatte di abbiezione, di servitù e di peccato.

La vita è miseria e l'anelito di chi ne avverta la contaminazione è alla redenzione e all'affrancamento. Anche qui fra pitagorismo e cristianesimo è un collegamento palese. Sicché quel giorno di



Digitized by Google

aprile del 1917 che un improvviso avvallamento del terreno portò alla luce, a un centinaio di metri a oriente della Porta Maggiore, quella stupenda basilica pitagorica, che risuonò all'epoca di Claudio dei sermoni e delle litanie di una comunità di aristocratici iniziati all'insegnamento del maestro di Samo, parve veramente che il provvidenziale ritrovamento volesse far sentire ancora, in pieno secolo ventesimo, come, nel momento stesso in cui Claudio cacciava da Roma gli ebrei in subbuglio per la predicazione di Cristo, gli eredi di Pitagora potevano essere pure cacciati dal luogo del loro culto suburbano, ché il preannuncio di Pitagora avrebbe avuto d'ora in poi la sua conveniente e integrale celebrazione nei secoli.



Digitized by Google

Digitized by Google

# II

# ERACLITO

Digitized by Google

Digitized by Google

Chi romperà nel nostro cervello l'alto sonno dogmatico del cosiddetto idealismo? Kant, tutti lo sanno, confessò una volta di avere iniziato il suo personale tirocinio filosofico il giorno in cui Hume gli ruppe l'alto sonno dogmatico nella testa. In realtà, se dogmatismo è assunto come sinonimo di oggettivismo, diremo che il dogmatismo non è mai un sonno. Il vero sonno è l'idealismo che, riducendo l'essere al pensare, ci dà l'aria di allucinati in un mondo di fantasmi inconsistenti e di sogni evanescenti. Se vogliamo recuperare la qualità di veggenti, noi dobbiamo evadere da questo stato allucinatorio, in cui l'idealismo ha gettato la nostra esperienza e la nostra capacità esplorativa dell'universo.

Per raggiungere tale scopo non c'è che un mezzo: ripercorrere il cammino che la prima speculazione mediterranea ha percorso, dagli Jonici ad Aristotele.

Eraclito, strano paradosso!, non sembra aver nutrito simpatie per Pitagora. Uno dei suoi aforismi suona precisamente così: « una intelligenza erudita non è una intelligenza sapiente. Altrimenti, sapienti sarebbero stati Esiodo e Pitagora, Senofane ed Ecateo. Una sola cosa è indizio di vera sapienza: lo scoprire la Ragione profonda che tutto, attraverso il tutto, governa ».

Si direbbe che gli uomini di pensiero siano destinati a non riconoscere intorno a loro quelli che



Digitized by Google

sono i veri cooperatori del loro successo. Perché, Eraclito non tesseva così di Pitagora, il miglior panegirico, nell'atto stesso in cui lo bistrattava, in questo suo superstite aforisma? Che cosa aveva fatto Pitagora, se non cercare appunto, mercé i simboli numerici, la ragionevolezza che pervade il tutto, attraverso il tutto?

Anche Aristotele bistratterà Eraclito. E probabilmente ne era il migliore seguace. Il suo maestro, Platone, non era stato iniziato alla filosofia dall'eracliteo Cratilo, e di dinamismo eracliteo, attraverso Platone, non sarebbe stata tutta pervasa la metafisica aristotelica?

Anche per Eraclito noi dobbiamo fare largamente ricorso alla testimonianza di Aristotele, che avverte, si direbbe d'istinto, l'appartenza del filosofo di Efeso a quella dinastia che gli ha apprestato gli elementi per la sua mirabile determinazione del concetto di causa e dei suoi tipi.

Di Eraclito, si sa, noi non conosciamo che dati biografici leggendari e non possediamo che frammenti. Lo dipingono in atto di piangere sulle calamità e sulle iatture umane, a differenza di Democrito, che ne ride. Della sua grande opera egli avrebbe deposto un giorno l'esemplare sull'ara della Diana efesina, quasi a rifarsi, in virtù di un riconoscimento soprannaturale, della incomprensione cittadina. Non ce ne sono rimasti che poco più di cento frammenti. Altri, altra volta, si è ingegnato di dare ad essi un ordinamento sistematico. Ma come tutte le congetture in questo campo, anch'essa ha avuto qualcosa di fragile e di precario. Più che tentare di ricavare dai frammenti superstiti di Eraclito un sistema definito a norma delle nostre ripartizioni scolastiche della indagine filosofica, val molto meglio, in sé e per noi, di scegliere fra questi frammenti quelli che appaiono più convenientemente e più aderentemente additare e suffragare le tappe di sviluppo del pensiero presocratico e prearistotelico, verso la sistemazione che Aristotele poggerà sulle nozioni di atto, di



Digitized by Google

potenza, di movimento: nozioni già latentemente precontenute nella speculazione ionica.

L'orientamento realistico della filosofia eraclitea non ha bisogno di essere rilevato. L'altro da noi, Eraclito lo sente così prepotentemente fluido e traboccante, che Platone, volendo un giorno fissare con una comparazione incisiva l'attitudine dell'efesino di fronte alla realtà circostante, l'ha immaginato nell'atteggiamento di un malato alle vie respiratorie, la cui sensibilità ed instabilità abbiano raggiunto l'acme della inquietudine e della incostanza. Sono proverbiali gli aforismi eraclitei sulla impossibilità di tuffarsi due volte nella medesima acqua e di fissare in una qualsiasi forma di staticità l'impeto inafferrabile delle universali correnti cosmiche.

Ma si potrebbe dire che Eraclito ha fissato una volta per sempre la dialettica paradossale che presiede ad ogni gesto dello spirito e ad ogni impulso del pensiero, quando ha sentenziato che « quel che sembra in contrasto, è invece in conformità con sé stesso: armonia di tensioni opposte, come quelle dell'arco e della lira ». Bisogna tendere indietro la corda dell'arco per far scoccare meglio la freccia, e bisogna tirare la corda della lira, perché essa dia suono. Solo il senso della mobilità universale è il preludio necessario e sufficiente per la discoperta delle leggi fisse dell'universo. Questo Eraclito, che nella tradizione filosofica appare come l'affermatore intransigente della instabilità assoluta, non è che uno spirito divorato dal bisogno di scoprire la legge e di ritrovare l'armonia nella disarmonia.

« Le Erini, egli ha detto un volta, interverrebbero immediatamente a riportare il sole sull'infallibile sua traiettoria, se osasse per un solo istante di scostarsene ».

E i più significativi, fra i centotrenta frammenti eraclitei, sono quelli appunto che accennano alla necessità di fare emergere, da quel che è comune e banale, la luce di quel che è ragionevole ed eterno. Qui, sì, noi troviamo in pieno e lampante quello



Digitized by Google

che abbiamo definito come il primo postulato e il primo canone della speculazione mediterranea. Il pensare è un prender possesso dell'essere. E il prender possesso dell'essere, non è un assimilarlo ed un assorbirlo in noi, fino alla estinzione della sua autonomia: è piuttosto un riviverlo, trasfigurato, universalizzato, disposto in un concatenamento causale. Perché còmpito supremo dell'uomo è quello di scoprire un ordine nella realtà, un vincolo nei fenomeni, un significato ed una finalità nell'universo.

Con una sentenza oracolare, che meriterebbe di essere incisa a caratteri cubitali su tutti gli edifici della nostra educazione superiore, Eraclito ha fissato per sempre il còmpito di chi, consapevole di quelle che sono le capacità e le consegne della natura umana, sente il bisogno di evadere dalla piatta e uniforme percezione dei sensi, verso la contemplazione ebbra e divinizzante dell'idea: « gli occhi e le orecchie sono dei pessimi testimoni per chi ha l'anima barbarica ». I barbari, nella nomenclatura ufficiale dei suoi tempi, erano i Persiani, contrapposti ai Greci. Eraclito osserva e proclama che ci possono essere dei barbari anche fra i nostri vicini: son tutti coloro che si fermano alla testimonianza dei sensi, che si fanno illudere dalla fantasmagoria delle conquiste sensibili, rinunciando a quella ricerca del *logos*, in che è l'unico contrassegno per cui l'uomo si diversifica dalla bestia.

*Logos!* Data solenne nella storia della nostra spiritualità mediterranea quella che segna l'adozione di questo pregnante vocabolo, per opera di maestri ionici, a designare l'ordine immanente dell'Universo. Nel comune idioma greco, in virtù di una sorprendente intuizione del collegamento normativo e inscindibile fra parola e pensiero, il vocabolo aveva una ricca ambivalenza, esprimeva cioè la possibilità della comunicazione scambievole fra gli uomini, e in pari tempo la loro solidale capacità di concepire insieme l'idea corrispondente alla parola. Applicando il termine *logos* alla ragione



Digitized by Google

intima e, diciamo così, al linguaggio consueto dei fenomeni naturali, la filosofia presocratica, chiunque sia stato il primo a compiere il gesto innovatore, creava a suo modo una « estetica trascendentale ». Ma si trattava di una disciplina normalizzata della nostra percezione sensibile, che nulla aveva di comune con quella che tanti secoli più tardi sarebbe stata denominata a quel modo da Emanuele Kant.

Non si trattava infatti di imporre alle nostre percezioni sensibili gli schemi preconcepiti delle categorie a priori della nostra capacità cogitante, ma si trattava, al contrario, di andare a percepire e a cogliere, al di là del diaframma dell'apparenza sensibile, la realtà profonda e l'ordinamento soggiacente dei fenomeni naturali.

« La natura, è un altro aforisma di Eraclito, ama mascherarsi e dissimularsi. E c'è una armonia nascosta che val molto meglio della armonia percettibile ». È strano constatare come anche l'antipitagorico Eraclito, volendo accennare all'ordine recondito che soggiace al mondo dei fenomeni e lo disciplina, faccia ricorso, anche lui, ad un termine musicale.

Ma chi è capace di ascoltare la parola e di individuare il pensiero che la realtà altra da noi pronuncia ed escogita ininterrottamente nel ritmo della sua fenomenologia?

Questo *logos* è eterno. Ma « incapaci di comprenderlo sono gli uomini e prima di sentirne parlare e quando per la prima volta ne abbiamo avuto sentore. E sebbene tutte le cose si svolgano in conformità a questa sovrana ragione, gli uomini si mostrano costantemente inesperti e tardi alla comprensione, quando si esercitano nelle parole e nei fatti che io vengo esponendo, sforzandomi di distinguere ciascuna realtà secondo la sua natura e secondo il suo comportamento. Degli altri è inutile parlare: non sanno quel che fanno quando sono desti e dimenticano completamente quel che hanno fatto quando dormono ».



Digitized by Google

Sarebbe stato molto difficile anche a critici avveduti come Aristotele, sapere esattamente come aveva concepito il *logos* universale Eraclito, con la sua dottrina del flusso perpetuo e della riduzione di tutti i fenomeni cosmici a metamorfosi del fuoco. Ed eccoci alla più grossa e oscura difficoltà che presenta il pensiero eracliteo. Ha egli negato il principio di non contraddizione? Ha egli cioè ammesso che una cosa potesse nel medesimo tempo essere e non essere? Aristotele, non senza esitazioni, incertezze ed oscillazioni, dice di sì. Ma questa è una formulazione che Aristotele ha dato al principio di non contraddizione. Chi potrebbe seriamente sostenere che i filosofi antecedenti a lui, che lo stesso Aristotele definisce inesperti in fatto di dialettica, abbiano avuto altrettanta possibilità di formulare in termini così precisi e così categorici un principio, la cui formulazione si è venuta determinando in quello stesso processo verso la costituzione della dialettica, che Aristotele ha portato a compimento e a coronamento?

Lo Stagirita per primo, in qualche modo, ci pone in guardia contro i giudizi che egli ci dà intorno ad Eraclito, quando ci confessa di aver trovato molte cose oscure nell'opera dell'efesino, e di essersi trovato perplesso e interdetto al cospetto dei suoi principi, nell'assoluta impossibilità di interpretarli rettamente e sicuramente.

Lo stesso inizio dell'opera di Eraclito, come Aristotele ci attesta nella sua *Retorica*, poneva subito un quesito di interpretazione. Cominciava così: « Della ragione vera sempre ignari sono gli uomini ». Ed Aristotele si domandava quel *sempre* a chi dovesse essere riferito, alla parola che precede o a quella che segue, sì che si dovesse interpretare: « della ragione che è sempre vera, irrimediabilmente ignari sono gli uomini », o piuttosto « della ragione vera, sono sempre ignari gli uomini ».

Sta di fatto che riesce molto difficile attribuire ad Eraclito il disconoscimento formale del principio



Digitized by Google

di non contraddizione, attribuire cioè ad Eraclito la tesi che una cosa possa essere e non essere nel medesimo tempo, che in altri termini di una realtà si possono predicare connotazioni contraddittorie, quando noi vediamo proclamata da lui, ad esempio, sul terreno morale, la riconoscibilità della giustizia, semplicemente perché esistono cose ingiuste. È impossibile assolutamente pensare che Eraclito mescolasse indiscriminatamente essere e non essere, quando egli proclama ad esempio, esplicitamente e dogmaticamente, che « la retta conoscenza delle cose è qualità inconfondibile con tutto il resto della attività spirituale degli uomini ».

È vero. Fra i superstiti aforismi eraclitei ce n'è uno il quale proclama che « una medesima realtà circola in noi, vita e morte, vigilia e sonno, giovinezza e vecchiaia, che trasformandosi si avvicendano e cambiano la reciproca posizione ».

Ma questo stesso aforisma, che sembrerebbe doverci dare la prova irrevocabile della giustezza dell'accusa che Aristotele muove ad Eraclito, ci mette sull'avviso e ci suggerisce la necessità di procedere con cautela nell'interpretazione di un pensiero, la cui profondità appare eguagliata soltanto dalla rarità delle espressioni sue superstiti.

Veglia e sonno sono due termini che Eraclito sceglie a documentazione della ambivalenza della nostra vita. Quel che è apparso ad Aristotele come negazione del principio di non contraddizione non è forse il risultato della limitatezza dei mezzi espressivi tentativamente coniati dalla filosofia presocratica, per la determinazione della profonda dialettica dell'essere? Avevano scelto, questi filosofi presocratici, il termine *logos* che è nel medesimo tempo parola e pensiero. Ma non c'è pensiero senza parola, e non ci sono forse pure sulla bocca degli uomini tante parole senza pensiero? La vociferazione degli uomini non è nove volte su dieci la dimostrazione disperante della più desertica vacuità spirituale e i pensieri più profondi non sono quelli maturati nel silenzio? E l'universo non sa-



Digitized by Google

rebbe per caso come un macrocosmo vivente, la cui parola pronunciata, l'esperienza e la fenomenologia sensibile, son qualcosa completamente diversa dal pensiero recondito, che circola per entro le forme precarie ed effimere dell'essere?

A buon conto, di questi collegamenti invisibili e impalpabili fra il comportamento esteriore dell'uomo e la sua intima dinamica, Eraclito ci ha dato formulazioni impressionanti: « gli uomini, quando sian desti, non hanno a loro disposizione che un solo mondo, comune a tutti, ma durante il sonno ciascuno ritorna al proprio mondo, ché gli uomini, durante il loro sonno, collaborano tacitamente agli eventi dell'universo. L'uomo quando muore e quando i suoi occhi si spengono, accende per sé una face nella notte. Vivente, egli tocca un cadavere, i cui occhi sono chiusi e la cui vita è addormentata: da desto, l'uomo tocca il dormiente. In realtà, dopo la morte, agli uomini sono riservate cose che essi non sono capaci né di attendersi né di immaginarsi ».

Ecco aforismi che debbono rendere molto esitanti ad accettare ciecamente l'imputazione mossa da Aristotele ad Eraclito, quella di aver negato il principio di non contraddizione.

Sì, Eraclito ha detto che « Dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, abbondanza e carestia, che Egli si trasforma come il fuoco che, irrorato di aromi, riceve nomi diversi, a seconda della percezione olfattiva di ciascuno ».

Ma per intendere un aforisma di questo genere bisogna metterlo in rapporto con l'altro, il più solenne probabilmente di tutta la raccolta superstite degli aforismi eraclitei: « immortali i mortali, mortali gli immortali. Viventi, gli immortali, e trasfiguranti la morte dei mortali; trafiggenti e depauperanti, i mortali, l'eterna vita degli immortali ».

Qui sì che abbiamo la chiave di volta del pensiero eracliteo. Pensiero tutto nutrito di dinamismo e di sensazione onnipresente della mobilità e della trasfigurazione permanente degli esseri.



Digitized by Google

C'è al di là dell'effimero e del caduco una soggiacente realtà imperitura. Fra un mondo e l'altro nessun compartimento divisorio, se non quello innalzato e alimentato dalla nostra istintiva barbarica tendenza a fare degli occhi e degli orecchi gli unici nostri testimoni. Quando invece si vada alla ricerca e alla discoperta dell'armonia recondita, infinitamente superiore alla armonia sensibilmente percettibile, allora sì che la complessa molteplicità degli strati viventi nell'universo appare in tutta la sua sfolgorante concretezza.' Cosa c'entra qui il principio di non contraddizione? Eraclito non dice mai che l'essere e il non essere possano *simultaneamente* coesistere. Dice soltanto che come la parola e il pensiero dell'uomo, la parola e il pensiero dell'universo sono termini complementari, tra cui solo la barbarie del nostro miserabile essere può scavare discontinuità e opposizioni irriducibili. Ché nella sua logica reale l'universo è un poema di morte e di vita, in cui le tenebre della morte sono sopraffatte dall'irradiazione della luce, e il balenio della luce è insidiato dalla congiura delle tenebre.

E il fatto più significativo è questo. Aristotele crede e dice di poter attribuire ad Eraclito la negazione del principio di non contraddizione, e si illude di averne pertanto facilmente ragione, solo perché alle formule di Eraclito si trova in grado di sostituire, in virtù della stessa preparazione eraclitea, formule più precise, più plastiche, più aderenti alla realtà.

Prendete la sua definizione del movimento: « atto dell'essere potenziale in quanto tale ». Non è questa una definizione che nega in pieno il principio di non contraddizione? Esiste dunque un'attualità della potenzialità, un'attualità cioè che è nel medesimo tempo non attualità, e una potenzialità che è nel medesimo tempo non potenzialità. Disconoscimento più palese, diciamo meglio, più brutale, del principio di non contraddizione, non si sarebbe potuto mai immaginare.



Digitized by Google

In quel medesimo capitolo settimo del terzo libro dei *Metafisici*, dove appunto Aristotele spiega tutto il virtuosismo della sua dialettica per mettere in salvo il principio di non contraddizione, il filosofo di Stagira non tende ad altro che a individuare il processo in virtù del quale una sostanza si trasforma. Aristotele afferma così che non c'è soluzione di continuità nelle metamorfosi dell'essere, perché non c'è corrompimento e non c'è dissoluzione, che non approdino ad una nuova generazione e ad una riaffermazione dell'essere. Ma aveva detto forse qualche cosa di diverso Eraclito quando, contemplando il mondo, se lo era immaginato come una duplice schiera, l'una di realtà mortali e l'altra di immortali, di cui le prime suggono dal petto delle seconde la linfa della loro mutevole vita, mentre le altre, le immortali, spiano tutte le più esili espressioni della fatiscente mortalità delle mortali, per accorrere in aiuto e per reintegrare nella vita l'agonia loro e la loro dissoluzione?

Si comprende come con una visione così drasticamente drammatica dell'universo Eraclito avvertisse la incommensurabile disparità fra il finito e l'infinito. « L'uomo, egli afferma, al cospetto del divino è altrettanto infantile e risibile quanto l'infante al cospetto dell'uomo. Comparato al divino il più sapiente degli uomini non è che una scimmia repellente e quanto a sapienza, e quanto a bontà, e quanto a tutto il resto. Ma d'altro canto la scimmia più graziosa non è che un monumento di laidezza quando sia posta a confronto con la specie umana ».

L'oscurità del pensiero dell'efesino non è che la profondità sconfinata della sua capacità di visione nell'uomo e soprattutto nella coscienza dell'uomo.

È innegabile che la preoccupazione morale è la più vigile e premente nel pensiero eracliteo. « Penosa cosa, sentenzia uno degli aforismi, lottare agonicamente col proprio cuore. Ogni nostra velleità è conquistata a prezzo della nostra anima. La cul-



Digitized by Google

tura dello spirito è il secondo sole per l'anima che tende a salire. Ed è più necessario spegnere l'oltracotanza dello spirito, che un divorante incendio ».

E di pari passo con la preoccupazione morale giganteggia nel superstito pensiero eracliteo la preoccupazione religiosa. Il filosofo di Efeso ha accenti disdegnosi per bollare le forme insane della superstizione volgare. Ma in pari tempo avverte in queste stesse forme della superstizione della massa il sentore di significati profondi e di misteri inabbordabili. « Se non si trattasse di processioni e di canti spiegati e intonati in onore di Dioniso, queste processioni e questi canti fallici sarebbero la cosa più ignominiosa. Ma Ade e Dioniso sono la stessa cosa e per questo essi sono agitati da invasamenti violenti e celebrano le orgie bacchiche ».

E altra volta, meditando sulle oblazioni che i suoi concittadini offrivano agli dei, Eraclito osserva, con un motivo che sarà così pedissequamente riecheggiato dagli apologisti cristiani: « Costoro rivolgono preghiere all'immagine degli dei come se questi ultimi potessero comprendere qualche cosa, mentre non comprendono, non restituiscono, non possono niente in cambio domandare ».

Non è qui soltanto che il solitario e l'oscuro di Efeso, spentosi alla vigilia dell'epico conflitto fra la Grecia e i Persiani di Dario e di Serse, ha gettato parole stranamente preannuncianti l'annuncio che cinque secoli più tardi avrebbe portato all'epilogo e a sublimazione la lenta preparazione spirituale del mondo mediterraneo pre-cristiano.

Dicono due degli aforismi eraclitei: « Molti i malvagi, pochi i buoni... Chi non a me ma al *logos* presti ascolto, dovrà riconoscere essere cosa saggia che tutto e tutti siano uno ».

Nel Vangelo, il *Logos* incarnato dirà: « Molti i chiamati pochi gli eletti ». E pregherà il Padre che costituisca in unità l'innumere famiglia dei credenti.

E anche il registratore di quest'ultima parola, parlerà da Efeso.



Digitized by Google

Digitized by Google

# III

# SOCRATE

Digitized by Google

Digitized by Google

C'è da sentirsi presi da sgomento a voler toccare questo argomento pungente e suggestivo, Socrate. Un secolo fa Kierkegaard consacrava la più sottile delle sue tesi, *Il concetto d'ironia* al filosofo greco, e si può dire che tutto il complesso delle sue opere non sia stato che il tentativo di riprendere, in pieno secolo XIX, lo sforzo dell'ateniese condannato alla cicuta, sforzo però questa volta illuminato, sorretto e inquietato nel medesimo tempo dal senso ineffabile della rivelazione cristiana. Si può parlare oggi di Socrate senza procedere sulle orme di Kierkegaard, pur sapendo di non poterlo neppur lontanamente emulare?

Ma d'altro canto Socrate è, e come!, nella dinastia dei pensatori che hanno foggiato lembo a lembo la nostra cultura mediterranea e che hanno tratto a nascimento la nostra spiritualità collettiva, nelle sue linee normative e nelle sue idealità invalicabili. Occorre qui occuparsene dunque.

Può destar sorpresa, ma solo negli ignari e negli inconsapevoli, di cui però purtroppo c'è tanta dovizia oggi intorno a noi, che Kierkegaard abbia creduto di poter porre, sotto la titolatura e l'etichetta dell'ironia, la sua indagine socratica.

Eppure, nulla di più sagace e di più aderente alla ineffabile e sacrale realtà della vita dello spirito. La vera ironia è sempre la figlia dell'umiltà. E Socrate ce ne ha dato la prova palmare con la



Digitized by Google

sua metodica didattica. « Caro Crizia, gli fa dire Platone nel *Carmide*, tu mi tratti come se io pretendessi di sapere le cose sulle quali ti interrogo e come se dipendesse da me di pormi d'accordo con te. Niente affatto. Io cerco. Ed insieme, noi esaminiamo i problemi che ci si presentano. E se io cerco, vuol dire che io non so ».

Non è questa una parola gettata là tanto per dire, o una soprastruttura platonica. Socrate è in realtà la personificazione tipica della ricerca insonne e dell'inquietudine stupefatta, di fronte alla realtà, così fisica come umana. Perché il suo è il fondamentale atteggiamento dell'umile, che ad ogni istante apre le pupille sullo spettacolo che gli si svolge intorno, sapendo che egli è funzionalmente e inalterabilmente discepolo di fronte a una realtà che si disvela e non si disvela, o meglio si disvela, facendosi riconoscere non disvelabile.

E in mezzo a una pleiade di sofisti che, con una euforica e sorridente sicurezza, parlano di tutto e di tutti, per farsi largo nella città, e raggiungere il potere, Socrate, l'umile ricercatore, il vigile e ansioso aspettante lo scoprimento della verità, non può fare altro che usare la più schioppettante e incisiva ironia. Come dovevano odiarlo, i sofisti di Atene e quanta gente doveva rimanere scandalizzata dal tono della sua parola beffarda! Un giorno, tutte le irritazioni del borghesismo ateniese si coagularono contro di lui in una coppa di cicuta. Ed egli la bevve, facendo ancora dell'ironia.

È in questa preliminare umiltà dell'atteggiamento socratico che Kierkegaard ha additato il preludio della rivelazione cristiana. Anche Giustino, ai suoi tempi, aveva riconosciuto in Socrate un cristiano prima del cristianesimo. Facciamo dunque male, noi aspiranti ad una riaffermazione cristiana, a parlare oggi di una spiritualità mediterranea, che si inizia con Eraclito e con il deutero-Isaia, per conchiudersi con Sant'Agostino? « La comunicazione cristiana della verità, scriveva Kierkegaard una volta nel suo *Diario*, deve con-



Digitized by Google

chiudersi con una testimonianza, perché la maieutica non ne può essere l'ultima forma. Nella prospettiva cristiana, la verità non è nel soggetto, come credeva Socrate, bensì in una rivelazione che deve essere proclamata. Nella cristianità corrente la maieutica può offrire risorse, perché la maggioranza vive nella illusione di essere cristiana. Ma poiché il cristianesimo è il cristianesimo, la maieutica deve cedere il passo alla testimonianza ».

Si comprende come l'ironia socratica riaffiorasse nel solitario e amareggiato mistico danese. La vera ironia non è la espressione di un'anima umile sì, ma esacerbata? Kierkegaard ha parlato di sé, e possiamo dire ha parlato di ogni anima profondamente religiosa, quando ha detto che il poeta è un disgraziato le cui labbra sono atteggiate in modo che le sue grida e i suoi gemiti si trasformano in una carezzevole musica, mentre la sua anima si dilacera in uno spasimo segreto: la sua angoscia appare canto.

I teologi suoi contemporanei ripristinavano intorno a lui l'irritante autosufficienza di quegli intellettuali presuntuosi, che Socrate aveva in uggia e a dispetto. Bisognava, come aveva fatto Socrate per i sofisti, condurli, con le buone o con le cattive, a dubitare di sé, a far loro rinnegare quella presunta e pretesa spiritualità del reale, che chiude il varco e qualsiasi pungolo di rimorso e a qualsiasi trepidazione per la propria salvezza.

Nel suo *Trattato sulla disperazione*, Kierkegaard ci ha mostrato in che cosa debba consistere l'ironia pedagogica. Poiché tutti si dànno a credere di aver compreso il cristianesimo, poiché si va blaterando intorno che non è possibile non dirsi cristiani, bisognerà confessare e riconfessare che noi non abbiamo né il potere né il dovere di comprendere nulla nella vita, perché tra noi e Dio c'è un abisso incolmabile. E in questo Socrate è un modello e un maestro: perché anch'egli, con la sua flagellante ironia, ha fatto sentire la fron-



Digitized by Google

tiera invalicabile che si leva fra Dio e la verità da una parte, l'uomo dall'altra, eternamente inconfondibili.

Ma su quali assise Socrate ha eretto la sua umiltà, anticipatrice del cristianesimo, e di quale sostanza vivente ha nutrito la sua dolorosa ironia?

Attesta un frammento di Aristotele: « Socrate andò a Delfi. Il più divino dei precetti delfici è: — conosci te stesso. — Questo principio fu per Socrate la via aperta ai suoi dubbi e alla sua ricerca ». Noi ci domandiamo se, più che Platone e Senofonte, il miglior garante e la più sicura fonte per noi, per la delimitazione del posto di Socrate nell'evoluzione del pensiero greco e più genericamente nella costituzione della nostra spiritualità e della nostra cultura mediterranea, non sia Aristotele. Sta di fatto che nell'opera gigantesca di Aristotele, Socrate vive e domina, sebbene in forma completamente diversa, quanto nella immensa produzione platonica. Qui, è il maestro tratto a sublimazione nell'empireo, cui l'effervescente spirito del discepolo si compiace di riportare tutte le sue conquiste e tutte le sue ascensioni: là, è il fantasma subcoscientemente onnipresente, cui si avverte di dover ricondurre, come a origine, la propria più grande e duratura conquista, in questo caso il concetto di causa. Non per nulla quando Aristotele deve addurre un esempio concreto di creatura umana, vivente nella pienezza delle sue capacità e delle sue forze, egli adduce un nome: Socrate.

Sì, c'è un'affermazione aristotelica a proposito di Socrate che lascia perplessi e interdetti. « Socrate, dice infatti Aristotele, nel primo libro della *Metafisica* al capo VI, tutto intento a problemi etici, non fece mai oggetto di speciali ricerche i problemi fisici ».

Si sarebbe dunque, Socrate, straniato ed allontanato da quell'assillo della realtà altra da noi, sotto cui si era venuta meravigliosamente svolgendo la speculazione presocratica?



Digitized by Google

È questione d'intendersi, e di intendere. Sistematico della dialettica, Aristotele è maestro nel medesimo tempo nell'uso del procedimento deduttivo come di quello induttivo. La conoscenza degli universali per lui sgorga dalla più vasta esplorazione dell'empirico. Lo spirito conoscente è inizialmente tabula rasa: solamente l'esperienza sensibile vi incide su i suoi segni e i suoi caratteri. E questo materiale offerto dall'esperienza sensibile è rielaborato dall'intelletto agente, per l'attingimento delle idee universali. La natura pertanto è per lui il dominio della sperimentazione assidua e docile. Ma sarebbe stata possibile la mole immensa delle ricerche sperimentali di Aristotele senza la preconcepita conquista della nozione di causa, e senza l'appassionata e sollecitante interrogazione del reale altro da noi, perseguita da mane a sera da Socrate?

Per uno di quegli strani paradossi, di cui è disseminata la storia del pensiero, Aristotele attribuisce a Socrate una lacuna ed una unilateralità, che sono soltanto invece un diverso orientamento al cospetto della medesima realtà cosmica che Aristotele ha interrogato da scienziato, Socrate ha contemplato da anima religiosa.

E quale anima religiosa! La vecchia religione olimpica era stata già detronizzata dal senso religioso dei poeti tragici. Il Prometeo incatenato di Eschilo, dal luogo del suo supplizio, cui l'ha iniquamente legato l'invida ira di Zeus, invoca le forze cosmiche, perché vengano a contemplare e a sollevare il suo inenarrabile strazio. Tutta la filosofia ionica che nasce nel sesto secolo, proprio nell'epoca che vide l'Asia Minore passata al filtro delle penetrazioni persiane, è inquietata dal mistero degli elementi che costituiscono la trama del mondo. Erodoto, come Aristotele, ci sono testimoni che, per lo spirito popolare, il culto dei poteri naturali, degli elementi e dei corpi celesti, dell'aria, della terra, dell'acqua e del fuoco, del sole e della luna, è cosa caratteristica dei «barbari» e, si sa, nel



Digitized by Google

linguaggio greco del sesto secolo avanti Cristo barbaro è sinonimo di Persiano. Vien fatto di domandarsi se Socrate, nella cesta sollevata in cui ce l'ha rappresentato Aristofane, che sta a contemplare « le cose in alto », gli astri, non è soltanto preso di mira dal sarcasmo aristofanesco come filosofo acchiappanuvole, ma è un simbolo in cui si vuol porre alla berlina il persiano. Qualche lustro più tardi della rappresentazione delle *Nuvole* Atene condannerà a morte lo sbeffeggiato da Aristofane, come reo di corrompere la gioventù e di sovvertire la religione dei padri.

La verità è che Socrate, che andava a teatro solo quando si rappresentavano le rivoluzionarie tragedie di Euripide, è intento, come la vecchia religione di Zarathustra, ad avvertire nel mondo gli echi del conflitto ininterrotto che si combatte nelle cose e nell'uomo fra un principio di bene e un principio di male, fra quel che si vede e quel che non si vede, fra l'apparenza e la realtà, fra le leggi scritte e le leggi non scritte, fra la santità vera e la santità fittizia, che può portare, come è documentato nell'*Eutifrone*, ai più inumani disconoscimenti dei valori primordiali.

Chi l'aveva spinto su quella via era Anassagora, il filosofo greco di Clazomene, che, come molti secoli più tardi avrebbe fatto San Francesco, aveva abbandonato le sostanze paterne per convertirsi ad una vita superiore ai beni terreni, e si era recato, dalla sua Ionia natia, ad Atene, per insegnare che il mondo subisce il governo di una suprema intelligenza « che tutto ha messo in ordine, che tutto ha prodotto » e che tutto disciplina misteriosamente verso una finalità di bene.

La prima volta che Socrate udì forse dall'amico Archelao queste parole di Anassagora, dovette trasalire di stupore e dovette sentirsi ispirato a prostrarsi in gesto di venerazione. Come cogliere la traccia di questo *Nus* supremo saggio e benefico, anche se a prima vista impercettibile e nascosto nelle sue vie e nei suoi procedimenti? Più



Digitized by Google

tardi, assistendo alla rappresentazione delle *Troiane* di Euripide, l'aforisma di Anassagora dovette tornargli alla memoria, quando, con un brivido nelle vene, udì la stupenda professione di fede di Ecuba, della madre, della sposa, della nonna, tragicamente lacerata nei più profondi dei suoi sentimenti, professione di fede in « quella potenza misteriosa che regola a norma di giustizia » il contraddittorio agire degli uomini.

C'è da domandarsi se dal punto di vista della soggiacente dialettica che ha presieduto allo sviluppo della speculazione mediterranea il vero discepolo di Socrate, nonostante le contrarie apparenze, non è Aristotele, anziché Platone. Se infatti la linea di sviluppo della nostra speculazione mediterranea è data dalla ascensione progressiva verso la sistemazione di tutte le ripercussioni e di tutte le applicazioni possibili del concetto di causa, l'antefatto della mirabile sistemazione aristotelica della dottrina delle cause, è la causalità e la finalità morale, scoperte e definite da Socrate.

Aristotele stesso ce lo dice. Non senza una leggerissima malizia egli antepone Socrate a Platone. Nel libro XI della sua *Metafisica* al Capo IV, Aristotele infatti osserva precisamente che, pure facendo oggetto della sua indagine unicamente « le virtù morali », Socrate, per primo, cercò intorno a queste di stabilire qualche cosa di universale, di ricercare cioè razionalmente l'essenza intima della moralità. C'è forse capacità sillogistica, si domanda Aristotele, che non abbia il suo fondamento e il suo principio nell'essere stesso universale e sostanziale? Tutti, proclama Aristotele, devono attribuire a Socrate due insigni novità: il ragionamento induttivo e la definizione universale.

Non sembra contraddirsi Aristotele attribuendo a Socrate il ragionamento induttivo ed in pari tempo negandogli l'osservazione empirica del reale, che pure è il fondamento all'induzione?



Digitized by Google

Non importa. Prendiamo la testimonianza nel suo valore concreto. L'universalità e la definizione implicano sempre la constatazione del rapporto causale. La prima causa che la filosofia greca ha scoperto, o meglio, ha definito, per opera di Socrate, è la causa finale che presiede alle nostre azioni. Oggi la nostra pseudo-cultura irride stolidamente quando sente parlare di escatologia, di dottrina cioè degli ultimi eventi, di regno di Dio, di composizione cioè finale e conclusiva dei contrasti e delle antinomie che sono nelle cose. E invece la nostra cultura mediterranea è nata con il discoprimento dei fini e con il superamento dell'antinomia fra leggi scritte e leggi non scritte, che può essere placata soltanto dalla rivelazione suprema del *Nus*, che vigila e agonizza nell'universo in attesa.

Quando nel *Teeteto* Platone ha dipinto il giovane filosofo, non ci ha dato il miglior ritratto anche fisico del suo maestro? È Teodoro che parla: « In verità, Socrate, e la mia parola e la tua ascoltazione avranno, credilo pure, argomento degno di loro, se io ti dirò in quali qualità mi sono imbattuto, incontrandomi con un giovanetto della vostra città. Se fosse bello, ne parlerei con sgomento, per i possibili sospetti su di me. Ora, mi si perdoni, non è bello: anzi rassomiglia a te e per il naso camuso e per le pupille prominenti, sebbene questi tratti siano in lui meno pronunciati. Posso dunque parlarne a cuor leggero. Ora, sappi bene che fra quanta gente io ho incontrato — e io ho frequentato un numero sterminato di individui — in nessuno io ho mai trovato una così meravigliosa natura. Assimilando con una facilità di cui non saprei indicare altro esempio, è, con ciò, mirabilmente dolce, e per di più coraggioso e virile quanto altri mai. Io non avrei mai creduto possibile una simile fusione di qualità, né vedo che altrove se ne riscontri. In genere, chi è dotato di simile acutezza, di simile vivacità di spirito, di tale memoria, di solito è irresistibil-



Digitized by Google

mente tratto alla collera, sì da lasciarsi trasportare da un estremo all'altro, come barca senza zavorra. L'indole di costoro è più esaltata, che coraggiosa. Quelli invece che sono più ponderati, vanno alla dottrina con un trasporto tardo e grave di oblio. Costui invece, il giovane di cui ti parlo, va verso la cultura con un andamento così uguale, così uniforme, così profittevole, e affronta i problemi della ricerca con una dolcezza così abbondante, che par l'effusione silenziosa dell'olio che si spande. È veramente causa di stupore osservare in una così giovane età, l'attuazione di simili conquiste ».

Platone ha fissato così per l'eternità, sotto l'immagine di Teeteto, la figura del suo maestro, prototipo di ogni piena vita spirituale, inquietata e punta dal desiderio di conoscere sempre più a fondo le ragioni e il concatenamento dei fenomeni cosmici e della vita morale.

L'immagine adoperata da Platone è di una vivezza grafica suggestiva. L'esplicazione della vita spirituale è in tali casi simile alla silenziosa effusione dell'olio. Molti secoli più tardi un mistico cisterciense farà ricorso alla medesima comparazione, per simboleggiare l'irresistibile virtù diffusiva dell'amore. La sapienza socratico-platonica non è il primo stadio della agape cristiana?

A buon conto, anche la sapienza di Socrate è tutta impregnata del senso della sacralità del reale: un senso intimo e onnipresente, che gli fa ascoltare la voce del *daimon* presénte nella coscienza (Euripide già aveva per conto suo formulato nell'*Oreste* la nozione del rimorso, atteggiando in maniera nuova e originale, in una significazione cioè morale, la significazione puramente conoscitiva del vocabolo *synesis*), e gli fa in pari tempo scoprire, al di sopra delle leggi empiriche che governano la *polis*, la disciplina trascendente delle realtà invisibili e dei carismi.

Il suo dramma non è il dramma di Antigone? Come conciliare il rispetto alle leggi civili con il



Digitized by Google

rispetto alle leggi universali del bene, non codificate e non catalogate ?

Ed ecco Socrate di fronte alla prova suprema. L'accusano di ateismo e di sovversivismo. Si è sempre atei e sovversivi per qualcuno. Ma non ci sono momenti in cui il vero credente in Dio è quegli che è giudicato ateo dalla collettività, e l'unico modo di conservare quel che è conservabile del passato, nelle ore solenni di transizione, non è quello di patrocinare i movimenti rivoluzionari ? Ma quali sono le vere, le salutari rivoluzioni ? Quali sono mai i rapporti fra rivoluzione politica e rivoluzione spirituale ? Si possono trasformare gli istituti sociali senza mandare innanzi di pari passo la trasformazione degli indirizzi culturali e la revisione delle forme religiose correnti ?

Qui Socrate dà, con la sua parola e con il suo comportamento, una risposta di una importanza eccezionale. Qui più che altrove egli segna una tappa salientissima nel cammino della civiltà mediterranea, e prefigura, in una forma stupendamente simbolica, la rivelazione definitiva del Cristianesimo.

Abbiamo visto e detto come Aristotele riconosce Socrate quale primo definitore del concetto di causa, quale primo ricercatore dell'universale e della definizione, nella zona della moralità. Abbiamo visto e detto come Aristotele, tutto dominato da questo riconoscimento dell'apporto socratico alla delimitazione dell'universale nella sfera etica, nega a Socrate qualsiasi interesse per lo studio della natura e abbiamo detto che sentenziando così Aristotele non vede giusto.

Si può osservare infatti, innanzi tutto, che se non il nome e se non la categoria, il concetto di causa almeno era già presente nella speculazione presocratica. Il *Logos* e il *Nus* non svolgono una vera efficienza causale nella speculazione di Eraclito o in quella di Anassagora ?

Socrate ha avuto l'eccezionale merito di trasferire la nozione di rapporto causale nel campo



Digitized by Google

morale, subordinando l'azione cosciente dell'individuo umano al dominio operoso dei motivi, vale a dire delle cause finali. È la cosa che ha colpito Aristotele, e non senza profondissima ragione, perché si direbbe che anche nel dominio fisico, onde la nostra raffigurazione del reale abbia una sua portata indefettibile e indubitabile, occorre che risponda e in qualche modo subisca il controllo di una parallela raffigurazione del mondo morale. Aristotele, si può dire, non avrebbe mai potuto formulare e spiegare con chiarezza così signorile e così esauriente il fascio delle causalità operanti nel mondo fisico, se Socrate non avesse così magistralmente educato gli uomini a scoprire nel loro comportamento morale, l'esigenza infallibile di una conformità a leggi e fini, da cui non è consentito decampare, senza violazione del vero, del buono e del bello.

Si suole intendere e valutare in maniera troppo circoscritta, lacunosa e imperfetta, la dottrina socratica della virtù, frutto sempre di conoscenza. La conoscenza di cui parla Socrate, come avviamento al bene operare, non è conoscenza astratta, non è pensiero pensante, non è quel tale discoprimento della spiritualità del reale che fa di ogni gesto umano, qualunque esso sia, una espressione non giudicabile di vita, e momento quindi transitorio e automaticamente superabile in ulteriori espressioni di vita. Non per nulla nella *Repubblica*, Socrate fa della musica, rivolgendosi a Glaucone, la forma sovrana dell'educazione. « In virtù della musica — egli dice — il numero e l'armonia vengono ad insinuarsi nel fondo dell'anima, captandola, impadronendosene, per farla tutta bella ». Fedele alla pedagogia pitagorica — e la questione della virtù educativa della musica occuperà un primissimo posto nelle disamine morali e pedagogiche, così di Platone come di Aristotele, — Socrate concepisce i rapporti fra gli uomini, in che è tutta l'essenza della morale umana, come un insieme di rapporti musicali,



Digitized by Google

che va sistemato e disciplinato in conformità a quella sinfonia universale, in cui si spiega ininterrottamente la vita fisica e psichica dell'universo fisico e umano.

Ma come distribuire in un piano organico e completo le cause finali, che possono sollecitare e determinare l'esplicazione dell'attività umana in conformità alla giustizia, alla bellezza e alla bontà, che costituiscono gli attributi essenziali di Dio? Ed ecco il problema dei rapporti fra morale pubblica e civile, e morale religiosa, il problema dei rapporti fra morale e religione, il problema dei rapporti fra la cittadinanza della terra e la cittadinanza del cielo.

Il dialogo *Il Critone* è letto troppo disattentamente nelle nostre scuole. È un vero Vangelo, prima del Vangelo: anche in alcuni particolari sentenziosi, su cui non si ferma l'attenzione dei comuni lettori. Di fronte alla possibilità di evadere dal carcere, Socrate si arresta, perplesso e interdetto. Qual'è il suo dovere, dopo che è stato condannato? Il buon Critone lo sollecita a non tener conto dell'opinione della maggioranza. Non è essa capace di fare un gran male? Socrate risponde: « Magari, o Critone, fosse la maggioranza capace di fare grandi mali, perché in tal caso sarebbe anche capace di fare un gran bene, e di ciò ci si potrebbe compiacere. In pratica, non son capaci di fare né molto male né molto bene. Incapaci di rendere un individuo saggio o insensato, fan quel che fanno, così, a casaccio ». Non c'è qui una prefigurazione significativa della tagliente comparazione di Cristo, là dove, nel capo VII di Luca, paragona gli uomini della sua generazione a ragazzetti che in piazza non riescono a porsi d'accordo, né nel fare convenientemente il giuoco serio né nel fare il giuoco lieto?

Altro aforismo perfettamente neo-testamentario *avant la lettre* quello con cui Socrate sentenzia che « neppure alla ingiustizia, si può rispondere con la ingiustizia, come pensano i più, dappoiché non si deve mai violare la giustizia ».



Digitized by Google

Non c'è qui un'anticipazione del precetto paolino doversi vincere il male solo col bene?

Ma è il problema stesso dei rapporti fra i doveri della nostra inserzione nella città empirica e i nostri doveri conseguenti alla nostra appartenenza ad una città trascendente e spirituale, che Socrate risolve in una maniera che ha già sentore di cristianesimo.

Nel 404 avanti Cristo, in pieno dominio dei trenta tiranni ad Atene, Crizia, uno dei loro capi principali, aveva fatto votare una legge che vietava di insegnare l'arte della parola. Socrate era preso di mira senza essere nominato. Era il primo sentore dell'uragano. Socrate, l'ironista tagliente, il maestro randagio che per le vie della città, attaccando conversazione con tutti, faceva di ogni sua parola un pungolo e un ammonimento, era veramente divenuto insopportabile. Anche i sofisti pretendevano di possedere e di comunicare l'arte della parola. La legge di Crizia colpiva essi pure? Alla superficie, non in profondità: con chi aspira a occupare posizioni pubbliche e fa della parola solo lo strumento più duttile e più pieghevole per accaparrare posizioni in vista e prebende, c'è sempre modo di porsi d'accordo e di venire ad accomodamenti. Con chi parla sotto lo stimolo irresistibile di una vocazione soprannaturale le partite non si colmano agevolmente. E Atene va logicamente all'epilogo tragico del conflitto.

Quella mattina primaverile del 399 avanti Cristo in cui qualche centinaio di cittadini ateniesi, tutti più che trentenni, scendevano verso l'Agora, un gran dramma stava per compiersi e come al solito i giudici non ne avrebbero avuto affatto il sentore. Quando i 500, in gran parte povera gente, condannati a contare sul modesto salario, il triobolo, per vivere, furono tutti presenti, si aprì l'adunanza con un sacrificio, l'accusa contro l'imputato Socrate fu letta dal cancelliere. Meleto, Anito, Licone la commentarono. Dopo di che Socrate a norma di diritto si levò per difen-



Digitized by Google

dersi. Si sa la sua difesa. Ma Platone ha voluto fare qualcosa di più che riferircene i motivi: nel Critone ha voluto illuminare la crisi di coscienza che Socrate ha subito e superato nella sua notte di Getsemani.

Perché anche Socrate ha avuto la sua tremenda agonia. Ci sono due sfere di valori nella vita, perché tutto nella vita è dualità e contrasto, ma dualità e contrasto effettivi, non l'immaginazione morbosa e allucinata del nostro io che si pone davanti a sé un non io, natura ed empiricità tanto per darsi l'aria di vincere un avversario e di superare un ostacolo.

L'avversario c'è, e l'ostacolo è concreto e massiccio, corpulento se volete: dentro di noi e fuori di noi, nella linea della nostra meditazione interiore e nella strada del nostro comportamento in mezzo agli uomini. L'insieme di questi ostacoli e di questi avversari ha, dall'epoca di Zarathustra e dall'epoca della tarda letteratura biblica, un nome personale specifico: Angra Mayniu, Satana il maligno. Spesso, molto spesso, Agostino dirà anzi sempre, questo insieme di ostacoli allo svolgimento della nostra attività morale e al perseguimento delle nostre idealità religiose si concretizza nelle leggi e nelle manifestazioni di quella che è la vita della « città », — città ai tempi di Socrate, impero nell'età romana, Sacro Romano Impero nell'età cristiana, nazione nell'età moderna. —

Ed ecco allora il problèma che non si esagera definendolo angosciante. La vita politica non ama le sollecitazioni e le inquietudini della vita spirituale. Le aborre e cerca di soffocarle. Quale sarà il comportamento dei colpiti?

Socrate, invitato da Critone ad approfittare della sua amichevole elargizione per conquistare una facile libertà e per evadere dal carcere immagina la prosopopea delle leggi che gli ricordano come egli debba tutto alla sua città e come il sottrarsi alle decisioni ufficiali di coloro che ne amministrano la giustizia equivarrebbe ad un ingrato



Digitized by Google

disconoscimento e Socrate rimane al suo posto. L'insegnamento dei sofisti consisteva tutto nel legare sempre più l'individuo alla vita politica della sua città facendogliene sognare il dominio politico. Socrate chiamava l'uomo ad evadere dalla città, ma non a ribellarsi ad essa, per attingere attraverso la conoscenza di sé il mondo di quei valori trascendenti contro cui Aristofane aveva esercitato il suo vile e borghese sarcasmo. C'è dunque qualcosa nell'uomo che oltrepassa gli interessi cittadini? Sì. È questo qualcosa che costituisce l'essenza dell'umanità. Quale ne è la dialettica, quale ne è la disciplina, quale ne è la possibilità di organizzazione? Mistero per Socrate. Di qui la sua instancabile ricerca, ma di qui anche la sua ironica bonomia al cospetto di coloro che credono di avere nelle mani la chiave della spiritualità del reale.

La grandezza di Socrate è pertanto tutta nella ambivalenza della sua morale. È fedele osservante delle leggi della sua città. Le venera. Ne riconosce la virtù provvida e materna. Non si attenterà di violarle; condannato da esse subisce serenamente la condanna e il martirio. Ma non sarebbe mai in grado di sottostare ad una loro imposizione di tacere su quelle sacrosante realtà soprannaturali il cui dominio sfugge alla legalità empirica e alla disciplina statale.

Qualche secolo più tardi uno scrittore cristiano volendo descrivere la linea di condotta e la consegna dei suoi confratelli nel mondo dirà anche lui che i cristiani non si diversificano in nulla dai loro concittadini poiché sottostanno tranquillamente a tutte le leggi, rispettano tutte le consuetudini civili, ma ad una sola cosa sarebbero incapaci di venir meno: al dovere di vivere la loro speciale forma di vita spirituale che è tutta nel camminare sulla terra, avendo il cuore e il diritto di cittadinanza nel cielo.

Anche la vita cristiana è un vita ambivalente. Vita di perfetta conformità alle leggi civili e di



Digitized by Google

umile soggezione alla disciplina della vita associata: e in pari tempo vita di adesione non sradicabile alla voce dello Spirito.

Ma nel frattempo i « meteora » di Socrate sono diventati il Regno di Dio come prospettiva imminente, e il corpo mistico di Cristo, la Chiesa, come comunità predestinata alla beata trasfigurazione nel Regno.



Digitized by Google

# IV

# PLATONE

Digitized by Google

Digitized by Google

La cronistoria dello Spirito nel mondo non è la sua storia vera. La cronistoria registra l'accadimento percettibile. La storia vera e integrale è al di là delle apparenze. Perché anche la vita dello Spirito nelle collettività umane ha le sue zone subcoscienti e subliminali. E, probabilmente, è proprio in queste zone che si celebrano i connubi più fecondi e gli innesti più sorprendenti. Probabilmente anzi, è proprio in queste zone che si celano i momenti più solenni di quella spiritualità in cammino, di cui la documentazione scritta sopravvissuta, non è, di consueto, che una eco sbiadita e una reliquia frammentaria.

Non si capisce come questo elementare, intuitivo dato di fatto, non faccia comprendere, di primo acchito, allo storicismo assoluto, la precarietà dei suoi presupposti e il semplicismo delle sue conclusioni. Lo Spirito non si può risolvere nella storia, semplicemente perché la storia, quale risulta ai superstiti e ai posteri, non rappresenta affatto la misura adeguata e integrale delle forze e delle correnti che hanno nel passato, più o meno remoto, operato in profondità nel determinare le tappe dell'evoluzione spirituale.

La storia non è sempre una equa distributrice e una infallibile garante di meriti e di proporzioni. Le sue figure più eminenti son tali in virtù di una collaborazione anonima di precursori e di prepara-



Digitized by Google

tori, l'apporto dei quali al cammino della spiritualità è stato, nove volte su dieci, incalcolabilmente più cospicuo di quanto non lasci supporre la traccia superstite del loro operato.

Solo in virtù di un felice concorso di circostanze esteriori è permesso, in certe ore solenni, l'emergere di personalità nelle quali sembra raccogliersi da ogni parte la luce animatrice del passato. In queste figure, in virtù di una scambievole provvidenziale trasfusione di energie provenienti dalle più disparate fonti di origine, il passato sembra riassumersi e trasfigurarsi nelle linee definitive dell'avvenire.

Platone è una di queste figure. Quando egli comparve al mondo, la speculazione mediterranea aveva già battuto sufficiente cammino e si era ramificata in una sufficiente molteplicità di indirizzi, fra loro in contrasto, perché fosse possibile al figlio di Aristone e di Periczione di « convertirsi ».

In quel burrascoso declinare del quinto secolo avanti Cristo la Grecia aveva avuto già vicende sufficientemente movimentate e Atene in particolare aveva già subito avventure sufficientemente drammatiche, perché, al « convertito » da Socrate, fosse consentito di sognare una superpolitica del Regno di Dio, al cospetto della nefasta e disgustosa politica realistica.

Nel torno di tempo in cui Socrate ragionava ironicamente con Eutifrone di santità e di religiosità, gli dèi olimpici del mondo omerico avevano già subito sufficientemente a fondo il travaglio e il contraccolpo della misticità orientale, perché al filosofo del Bello e del Vero fosse consentito di speculare arditamente sulla categoria del Sacro e sulla venerabilità della divinazione « entusiastica ».

Platone è un convertito. E, come tutti i convertiti, tradisce un senso di fastidio e di ostentato disdegno per la fase da cui è uscito, pur conservandone in cuore in pari tempo un sottile senso di nostalgia e di rimpianto.

Platone è un idealista della politica. E come tutti gli idealisti della politica, sogna una giusti-



Digitized by Google

zia astratta e teorica, che si sforza invano di vedere tradotta nei fatti.

Realizzatore perfetto della coabitazione di filosofia e religione che la tradizione mediterranea dai suoi primissimi albori si portava in cuore come invulnerabile ideale, Platone postula l'esercizio onnipresente della ragione e in pari tempo scorge nel poeta e nel filosofo la presenza ispirante e predominante del divino.

Proprio per questa complessa antiteticità di posizioni il fondatore dell'Accademia domina e signoreggia la tradizione della nostra spiritualità. Non si darà mai fondo alle indagini intorno al suo complesso insegnamento. Non si finirà mai di esaltare la sua prodigiosa ricchezza di motivi, che fa della sua opera una sintesi e una prefigurazione.

★

Cominciamo dunque. Platone è un « convertito ». A D. Nock non gli ha dedicato una trattazione specifica in quel bel suo libro sulla *Conversione* nel mondo classico, in cui, con largo sguardo di erudito e di sagace analista, ha valutato l'incontro del vecchio e del nuovo nel mondo religioso che va da Alessandro ad Agostino (*Conversion.* The Old and the New in Religion, from Alexander the Great to Augustine of Hippo, by A. D. Nock. Oxford, at the Clarendon Press, 1933). In cambio, il volume del Nock offre elementi copiosi e ben selezionati perché si possa prospettare in quali limiti e con quali contrassegni il fenomeno della « conversione » si presenta nel mondo ellenico. Non si tratta di una contrapposizione, ma si tratta indubbiamente di un parallelo alla « conversione » profetica e biblica, antefatto diretto della « metanoia » neo-testamentaria.

Un posteriore saggio del medesimo Nock, di natura si direbbe quasi psico-analitica, sui rapporti fra la crisi della pubertà e dell'adolescenza e i rivolgimenti spirituali (*Conversion and Adolescence*



Digitized by Google

nella raccolta *Pisciculi* – Studien zur Religion und Kultur des Altertums offerta a Franz Joseph Dölger) farebbe pensare che nello studio del fenomeno della « conversione » il professore dell'Università Harvard si sia preoccupato di individuare le connessioni fra vita sentimentale e sessuale e vita religiosa nell'età del trapasso, troppo limitatamente, per prestare la conveniente attenzione ai rivolgimenti spirituali determinati unicamente da inquietudini di natura conoscitiva e razionale.

Il Nock non manca di rilevare come la « conversione » tipica del mondo classico è passaggio dalla vita dissipata e frivola, alla vita seria e raccolta della speculazione e del pensiero. Ma c'è un'altra « conversione » di cui il mondo classico offre esempi salienti. Quanto meno il rivolgimento spirituale di Platone fu transito repentino da un indirizzo filosofico ad un altro. E fu transito provocato subitamente quel giorno in cui, poco meno che ventenne, Platone si imbatté, ad un angolo delle vie ateniesi, in Socrate, ed entrò a far parte del suo discepolato.

Che questo transito avesse qualcosa del capovolgimento di valori in cui è tutta l'essenza della *metanoia* cristiana, noi possiamo ricavarlo, non sembri ardito il nostro passo, da quel tratto del Libro VII della *Repubblica* in cui si direbbe che Platone, additando il procedimento mercé il quale si crea la vocazione del filosofo chiamato a governare la « città » ideale, adopera una comparazione che è quella stessa che noi ritroviamo nella tradizione biblica e neo-testamentaria.

Quali sono le scienze e le discipline in cui dovranno essere addestrati coloro cui dovrà essere affidato il governo dello Stato ideale? La risposta è di una gravità e di una vastità che trascendono qualsiasi esperienza empirica. Per esser degni di governare gli uomini, e Platone sogna qui una repubblica trasfigurata in Regno di Dio, occorrono una palingenesi interiore ed una metamorfosi spirituale,



Digitized by Google

che hanno tutti i connotati di una genuina « conversione ».

« Vuoi tu, domanda Socrate, che esaminiamo in qual modo potranno formarsi individui di tal genere e in qual modo qualcuno li farà assurgere verso la luce, come si dice di alcuni che dall'Ade salirono nel novero degli dèi ?... Non è, a quanto pare, cosa tanto semplice, come sarebbe, putacaso, il rovesciamento di una piastrella. Perché si tratta della emersione dell'anima da un giorno tenebroso, alla vera luce del giorno. Vale a dire, della sua ascensione alla sfera della vera realtà, nel che sappiamo che consiste la vera filosofia ».

Transito dalle tenebre alla luce: la « conversione » cristiana non è niente di diverso. Ma parlando così Platone non ci dà un particolare auto-biografico ? Non ci dice quel che è stato il suo passaggio dalla scuola di Cratilo alla scuola di Socrate ? Platone adolescente era stato iniziato alla filosofia da Cratilo, l'eracliteo. Socrate lo trae fuori dalla filosofia del « divenire » per trapiantarlo sul terreno sodo e stabile della filosofia dell' « essere ». Era passare dalle tenebre alla luce, era un convertirsi.

Ed ecco la singolare oscillante esperienza del convertito, trapelare nei dialoghi platonici più significativi. Platone non rifugge dal mettere senz'altro Cratilo a contatto con Socrate. Noi stiamo ancora a discutere quale sia il significato, il carattere di serietà, la portata, la finalità del dialogo cui Platone ha imposto, come titolo, il nome del suo primo maestro. E l'imbarazzo nostro nel risolvere questi problemi trova la sua ragione nel fatto che, come ogni buon convertito, Platone, nel *Cratilo*, come in tanti altri punti dei suoi dialoghi, è combattuto fra l'istintiva simpatia per quelle sue prime esperienze speculative, che come tutti i primi amori, sembrano essere la cosa più salda e più profonda della psiche, e l'istinto della ribellione a quelle prime iniziazioni, su cui Socrate ha dominato e che ha fatto superare, con l'affascinante malìa del suo sentore della imponderabile sacralità dell'universo.



Digitized by Google

Nel dialogo che porta il suo nome, Cratilo passa per due momenti in conflitto. Sembra ad un certo punto che Socrate gli dia pienamente ragione nel ritenere invulnerabile la connessione fra i nomi e le cose, e invece poi Socrate lo rimanda vinto sotto la schiacciante documentazione della convenzionale precarietà di tutte le nostre formule verbali.

Ma c'è di più e di meglio. Eraclito, attraverso Cratilo, non ha davvero un buon trattamento da Platone. C'è un passo nel *Cratilo* in cui il sistema eracliteo è dipinto in termini di una crudezza realistica, che quasi siam tentati di definire impertinente. Socrate vuol dimostrare come, nel sistema eracliteo del perpetuo flusso delle cose, sia impossibile di parlare di conoscenza, ché la conoscenza non è compatibile con un sistema a norma del quale tutto si trasforma e nulla permane stabile nella sua consistenza. « Solo a patto, dice il Maestro, che quel che noi nominiamo conoscenza rimanga quel che è e non cessi di essere conoscenza, si avrà conoscenza vera. Che se invece la stessa forma della conoscenza si trasformi e venga a passare in altra forma di conoscenza, in tal caso non ci sarà conoscenza affatto. Che se si trasforma sempre, non ci sarà mai conoscenza. Dal quale argomento si dovrà ricavare che non ci sarà nè conoscente né conosciuto. Se invece esiste sempre il soggetto conoscente ed esiste l'oggetto conosciuto, ed esiste il bello, ed esiste il buono, ed esiste ciascuno degli esseri veramente esistenti, non mi sembra affatto che tutte queste realtà di cui stiamo parlando abbian qualcosa di comune col flusso continuo o con la mobilità permanente. Che tutto ciò valga come io lo sto dicendo o che sia invece alla maniera in cui pensano quei che seguono Eraclito ed altri molti, non è cosa che possa risolversi e chiarirsi facilmente. Comunque, per chi abbia accorgimento, non conviene affidarsi direttamente, con tutta la propria anima, ai nomi e ai loro autori, immaginandosi di saper qualche cosa e di contraddire per questo a



Digitized by Google

sé e alla realtà, affermando che nulla è sano, ma che tutto corre e s'infrange, come un vaso di argilla. A somiglianza di chi sia preso da infreddatura alle vie respiratorie, costui improvvidamente si darebbe a credere che le cose siano nella stessa condizione e che tutto soggiaccia ad una crisi di reuma e di catarro. Potrebbe anche essere, o Cratilo, che sia così, ma potrebbe essere vero anche il contrario. Occorre dunque piuttosto procedere nella ricerca con molto coraggio e con molta cautela ».

Platone rilascia dunque, non senza una guardinga malizia, al suo maestro Cratilo, un certificato medico di catarroso. Vien fatto di pensare alle invettive di Sant'Agostino contro i Manichei, del cui insegnamento conservava pur tante tracce nel suo spirito.

Non più benevolo è per gli eraclitei Platone nel *Teeteto*. Teodoro vi fa la descrizione del metodo seguito nella scuola dell'efesino. Il dialogo identifica sostanzialmente le tre formule di Eraclito, di Protagora e di Teeteto, al cospetto della verità: il fluire universale, l'uomo costituito misura dell'universo, la sensazione costituita fondamento e contenuto della scienza. Si direbbe che Platone è più acerbo coi suoi vecchi condiscepoli che con i seguaci dei sofisti o dei puri empiristi. Dice Teodoro infatti: « Indubbiamente, o Socrate, occorre riprendere con gli eraclitei la questione dal principio. Ma discutere intorno a queste dottrine eraclitee o, come tu dici, omeriche e magari più antiche ancora, proprio con quei cotali che si ispirano ad Efeso, non è più facile di quanto lo sia tener dietro a un animale punto da un tafano. Si muovono infatti disordinatamente proprio al modo di quello scorrere, di cui scrivono. Fissarli su un argomento, tenerli fermi ad una questione, attendere con pazienza il turno della loro risposta o della loro nuova questione, nulla di meno facile ed usuale per loro. Il grado di tranquillità di questa gente è piuttosto al disotto di zero, che al disotto di poco. Qualora tu ponga ad essi delle questioni, essi si atteggiano



Digitized by Google

ad arceri che traggano dalla loro faretra, a modo di frecce, sentenze oscure e problematiche. E prima che tu ti sia industriato a trar qualcosa di chiaro da una di queste sentenze, sei preso già da un'altra, che ti dà un senso completamente diverso. Con nessuno di loro verrai a capo di nulla. Neppure fra loro del resto riescono ad intendersi. Ma si guardan bene di lasciar qualcosa di saldo né nel loro discorso né nei loro spiriti, convinti, mi pare, che questo equivarrebbe a porre qualcosa di immobile e di inalterabile. Ed è proprio contro questo immobile ed inalterabile che essi combattono a tutto spiano cercando di eliminarlo, per quanto è loro consentito, da dovunque ».

Riconosciamolo senza esitazione. Platone è straordinariamente ingrato verso il suo primo maestro. Tutti i convertiti lo sono, non senza ingiustizia e non senza iniquità, prendendo questo termine nel suo significato etimologico. Platone stesso ce ne dà la prova palmare nel medesimo dialogo il *Teeteto*.

Infatti, pochi capoversi prima di questo passo anti-eracliteo egli, Platone, non ha fissato in maniera veramente superba il compito della filosofia in termini che Eraclito non avrebbe disdegnato? « Bisogna ben dunque indagare questa sostanza mobile da cui siamo circondati, egli dice, e sottoporla a prova, come si batte un vassoio con le nocche delle dita, per avvertire se dia un suono sano o non piuttosto un suono fesso, per una nascosta incrinatura ». Meravigliosamente detto. Ma chi avrebbe potuto onestamente sostenere che ad un programma di tal genere Eraclito non avrebbe sottoscritto? Chi avrebbe potuto, senza palese offesa alla realtà storica, accusare Eraclito di non avere anche lui cercato, nella mobilità dell'essere, la stabilità della legge e del Logos? Non aveva detto Eraclito che al Logos bisognava tener sempre fisso lo sguardo?

Ma c'è di più e di meglio. In quel medesimo settimo libro della *Repubblica* in cui Platone ha



Digitized by Google

dato una così stupenda definizione della « conversione », asseverando che essa è transito dalla foschia di un giorno caliginoso alla piena luce di un meriggio sereno, egli ha raffigurato la condizione degli uomini nel mondo al cospetto della realtà, con la grandiosa e graficamente vivissima immagine della caverna. Riaffioravano in essa vecchie reminiscenze di esperienze infantili. Doveva essere stato molte volte solleticato e incuriosito, da fanciullo, Platone, dal teatro della marionette, che gli faceva apparire al disopra del piccolo parapetto pupazzetti a cui, al di là del telone, l'operatore nascosto dava un gesto ed una parola. Alla meditazione dell'uomo adulto, il teatrino delle marionette, sapientemente rovesciato, ha offerto un parallelismo di una eloquenza visiva irresistibile.

Noi uomini siamo prigionieri in una caverna, con i piedi e il collo incatenati. Le nostre pupille sono forzatamente rivolte a riguardare lo sfondo della prigione. Noi voltiamo così le spalle alla luce, che penetra ampiamente attraverso la zona superiore di una vasta apertura, che è all'ingresso, che noi non vediamo, della caverna. Ma al di fuori di questa apertura e ostruendola così fino a mezza altezza, si leva un muro, simile, son parole testuali di Platone, a quei recinti che i girovaghi marionettisti interpongono fra loro e gli spettatori. Ed ecco al di là di questo muro un sentiero che sale. Sul sentiero è un frequente passaggio di viandanti. Ma essi son più bassi del muro e al disopra del muro sporgono soltanto le statue che i viandanti portano sulle loro spalle. Al di là ancora del sentiero battuto dai viandanti arde un fuoco che investe le statuette portatili e ne proietta le ombre sul fondo della caverna. Noi, prigionieri incatenati, non vediamo che le ombre di queste statue, proiettate sullo schermo che c'è dinanzi, e non ascoltiamo che l'eco lontana delle voci dei viandanti. Ecco la tragica situazione dell'uomo di fronte all'eterno nel mondo. La dottrina biblica del peccato originale, che Paolo ha posto à base della sua



Digitized by Google

antropologia come della sua soteriologia, è, pragmatisticamente, qualche cosa di diverso?

Platone si dilunga poi a descrivere e a dipingere, con tratti di una rara potenza realistica, il senso di incredula sorpresa che invaderebbe uno dei prigionieri che, sciolto dai ceppi che gli legano i piedi e il collo, fosse portato fuori a riguardare, non più le ombre delle statue proiettate sulle pareti della caverna, ma la luce sfolgorante del fuoco che fiammeggia e le figure dei viandanti salienti lungo il sentiero.

Ma che cos'è questa immagine grandiosa della caverna se non la parafrasi dell'aforisma eracliteo che gli occhi e le orecchie sono pessimi testimoni per chi nasconda in cuore un'anima di barbaro? Che cos'era stata tutta la insonne inquietudine di Eraclito se non la ricerca assidua e spasimante di una realtà stabile nel flusso incessante delle cose? A che cosa di diverso si poteva ridurre il metodo eracliteo se non al tentativo intransigente di staccare gli spiriti dalla contemplazione delle ombre proiettate sullo schermo della sensibilità, per attingere la realtà che noi non vediamo perché portanti catene al collo e ai piedi?

Ed ecco, nonostante le verbali resistenze platoniche alla tradizione del suo maestro Cratilo, la continuità fra l'insegnamento dell'efesino e l'elaborazione personale che Platone fa della tradizione ricevuta. Anche lui, Platone, cerca disperatamente l'eterno oltre l'effimero, il permanente al di là del transitorio, l'immobile al disopra del mobile. Ed è tanto preso e dominato dal presentimento convinto di questa esistenza del trascendente, da immaginare che alle nostre possibilità di conoscenza non sia aperto altro varco che quello segnato dalla reminiscenza di quelle realtà e di quei valori eterni con cui noi peregrinammo, beati, nella nostra esistenza iperurania.

Noi crediamo che si possa dire anche di più. Noi crediamo di poter dire che proprio Platone, il convertito antieracliteo, sia quegli che ha segnato,



Digitized by Google

puntualmente, la netta transizione fra la concezione eraclitea del moto universale e la concezione aristotelica della potenza, dell'atto e del movimento come atto dell'essere potenziale in quanto tale. Crediamo di poterlo dire sulla base di una osservazione che troviamo nel *Parmenide* e che ci sembra effettivamente il preannuncio della definizione aristotelica del moto. (*Parm.*, 138 d). Eccola:

« L'essere che diviene, è necessario ed è logico che non sia ancora là verso dove sta andando, né sia del tutto fuori di là, dappoiché ci si sta già avviando ».

Non è qui in germe la definizione del movimento data da Aristotele? « L'atto dell'essere potenziale in quanto tale », non è precisamente l'avviarsi dell'essere diveniente, verso una forma diversa di essere, che non ha ancora raggiunto, ma da cui non è del tutto remoto, visto che verso là si avvia?

Diciamo dunque la verità. Eraclito, ironicamente bistrattato da Platone, che pur lavora con i suoi elementi concettuali e sotto lo stimolo delle identiche preoccupazioni, è vendicato da Aristotele. Anche Aristotele esercita, a volte non senza una sottintesa ironia, il morso della sua critica sul suo maestro, Platone, pur camminando sul suo solco. Qui veramente è il segno della sostanziale continuità della speculazione ellenica: superare il passato utilizzandone gli ammaestramenti, e portandoli ad una estrinsecazione più alta, sotto la guida della medesima direttiva tendenziale.

Ma allora in che e a che cosa si è mai convertito Platone, uscendo dalla scuola di Cratilo eracliteo ed entrando nel discepolato di Socrate?

Affrontiamo così il punto più delicato della nostra indagine e non soltanto della indagine platonica.

Battere le nocche delle dita su questo fragile e mobile vaso che c'è dinanzi nell'universo, per cogliere, al suono, se esso dia la traccia di una nascosta incrinatura o per accertarne la saldezza armonica,



Digitized by Google

non è compito originale di Platone. I presocratici avevano anche essi assolto tal compito: quanto meno, assolverlo era stata la loro profonda e ansiosa aspirazione.

Ma c'è un altro vaso, dinanzi a noi, della cui saldezza o della cui sottocutanea incrinatura, noi forse ci preoccupiamo meno, pur trattandosi di problema infinitamente più inquietante e più vicino. Ed è la vita associata. Anche qui, vivere delle apparenze, che sono quelle della violenza e della sopraffazione, fare, cioè, una pura politica realistica, basata unicamente sul calcolo delle forze e sulla tecnica del sacro egoismo, non significa forse, secondo l'assioma eracliteo, seguire la falsa testimonianza degli occhi e degli orecchi, vale a dire avere un'anima barbarica?

Non è detto che anche i presocratici non avessero sentito il dualismo profondo che pervade, nelle sue leggi e nella sua struttura, la socievolezza umana. Eraclito aveva detto che a norma del *logos* tutti avrebbero dovuto costituire una unità. E Anassagora, interrogato quale fosse la sua patria, aveva rivolto gli occhi al cielo. A buon conto, i grandi tragici avevano mostrato nelle loro figure preferite (basta pensare ad Antigone) come le leggi empiriche del vivere associato, vale a dire la eticità dello Stato, non esaurissero e non potessero esaurire la capacità di bene e di male nell'uomo.

Ma simili intuizioni erano rimaste allo stato vago e indeterminato. È il contatto con Socrate che scopre a Platone, rampollo di una delle famiglie più intimamente legate alla politica ateniese, l'orizzonte di un servizio alla collettività che non è servizio politico, ma è servizio di dedizione illuminante.

Qui, probabilmente, il nucleo centrale della sua conversione: diciamo meglio, di ogni conversione, foriera di larghe ripercussioni sociali.

La conversione di Paolo non fu tutta nel passaggio dal realismo politico del fariseismo, alla politica trascendentale del Regno di Dio?



Digitized by Google

*

La giovinezza di Platone ha assistito in pieno al dramma rovinoso di Atene e dell'Ellade. Quando egli nasceva nel 427 la guerra del Peloponneso era scoppiata da quattro anni, e Pericle era morto da due. La *Pentecontaetia*, il cinquantennio cioè corso fra l'ultimo episodio della lotta contro i Persiani e l'inizio della contesa fratricida tra Atene e Sparta, doveva apparire come un ricordo, straordinariamente abbellito dalla amarezza drammatica delle esperienze recenti. Le creazioni monumentali su cui si era spiegata l'assistenza mecenatica e la sagacia amministrativa di Pericle, il Partenone e i Propilei, la grande statua crisoelefantina di Atena, il rinnovato telesterio di Eleusi, erano lì a testimoniare un fasto e una grandezza di concezioni, cui non si poteva pensare senza rimpianto.

La politica ateniese, di cui la giovinezza di Platone vede lo spiegamento tragico, ha fra le sue figure rappresentative consanguinei suoi, che vorrebbero trarre il promettente giovane dalla loro: Carmide suo zio, Crizia suo cugino in secondo grado.

La contesa furente con Sparta viene esacerbata dalle lotte intestine. Atene è per definizione la città della democrazia, Sparta la città del militarismo tirannico. Platone assiste a tutte le fasi del duello tragico, a cui la spedizione di Sicilia era venuta a dare un diversivo rischioso. Il richiamo di Alcibiade, accusato di oltraggio sacrilego alle Erme di pietra collocate ad Atene dinanzi ai templi e dinanzi alle case dei devoti, sottrae alla spedizione il suo migliore condottiero e determinava e spingeva Alcibiade ad un crimine di lesa patria, inespiabile. Egli andava a suggerire agli Spartani di soccorrere Siracusa e di attaccare Atene per terra, provocando così il disastro del settembre 413. Platone aveva 14 anni. Fu la sollevazione di tutta la Grecia contro l'imperialismo ateniese.



Digitized by Google

Nel suo risveglio pauroso Atene si dette a credere di poter sottrarsi alla imminente catastrofe trasformando la sua avita costituzione interna. Il Consiglio dei Cinquecento fu disciolto e dieci commissari furono eletti per preparare la nuova costituzione. I diritti politici furono riservati ai cinquemila cittadini di Atene in grado di armarsi a loro spese. E quattrocento oligarchi presero il posto del vecchio consiglio. « Così, son parole del grande storico degli avvenimenti, cent'anni dopo che Atene si era affrancata dalla tirannia, si compì l'impresa, che sarebbe sembrata inattuabile, di strappare la libertà ad un popolo che da lungo tempo, non solamente non aveva obbedito a nessuno, ma si era costantemente accostumato a comandare agli altri ».

Ad Atene si delineava la più feroce guerra civile. Il ritorno di Alcibiade con Teramene e Trasibulo sembrò segnare la restaurazione vittoriosa e prospera della vecchia democrazia. Alcibiade faceva onorevole ammenda del suo precedente tradimento, riconquistando ad Atene il Bosforo. E, rientrato nella metropoli, scortava nella primavera del 407, con tutte le sue forze armate, l'annuale processione di Eleusi.

Ma un tristissimo fato pesava sulla rinnovata democratica Atene. Sparta, più che mai feroce nel suo odio antiateniese, spiccava Lisandro alla riscossa. La vittoria delle Arginuse tradiva, si può dire, la sua precarietà e la sua inconsistenza attraverso lo scandalo del processo dei generali. Lisandro disfaceva la forza navale ateniese a Egospotami, e in quella notte d'estate del 405 gli ateniesi non ebbero lacrime sufficienti per piangere sui loro morti e, molto più, secondo la frase dello storico, su sé stessi. Le fortificazioni del Pireo, le famose Lunghe Mura, furono rase al suolo. E Lisandro entrò nel porto a vele spiegate, imponendo alla rivale di riaccogliere gli oligarchi esiliati e di giurare per sempre che non avrebbe avuto altri amici e nemici che quelli di Sparta.



Digitized by Google

Sotto il comando vigile e duro del nemico spartano, Atene nominava i trenta « tiranni » incaricati di redigere le nuove leggi costituzionali. Crizia, il procugino di Platone, era del numero. Lo zio Carmide figurava fra i dieci governatori del Pireo. Platone non li avrebbe fiancheggiati? Non lo volle. L'aculeo dell'inquietudine socratica lo pungeva sul vivo. La reazione fu feroce. Crizia vi spiegò tutto il suo rancore. Più di millecinquecento persone furono uccise in poche settimane, un numero incalcolabile di cittadini fu bandito. Come sempre, la sconfitta militare, invece di placare le animosità e di fondere gli spiriti, esasperava le vendette e apprestava la più infamante abbiezione.

I profughi corsero alla riscossa e organizzatisi a Corinto e a Megara sotto il comando di Trasibulo riconquistarono la città. Crizia e Carmide morivano combattendo. I Trenta avevano cercato di trarre Socrate dalla loro, incaricandolo di una poco onorevole missione a Salamina. Socrate naturalmente vi si rifiutò e salvò per allora la sua vita dalla vendetta dei Trenta, solo per il sopravvenire di Trasibulo. Ma il nuovo governo non doveva essere più benevolo per lui.

Un ricco industriale del partito di Teramene, di quel Teramene che nella restaurazione oligarchica era sembrato troppo tiepido a Crizia e aveva bevuto la cicuta per volontà di questi, Anito, sceltesi a fianco due comparse, deponeva accusa contro Socrate, additandolo colpevole di non credere agli Dei venerati dalla città, di introdurre divinità nuove e di corrompere la gioventù. Nel maggio o nel giugno del 399 il Maestro era condannato a bere la cicuta.

Lo sgomento di Platone toccava l'acme. Quei che erano stati le vittime di Crizia, riacciuffato il potere, non si mostravano migliori dello spietato amico di Alcibiade. Crizia aveva voluto imporre a Socrate il silenzio: la democrazia, che ne prendeva il posto, lo condannava a morte.



Digitized by Google

Ci può esser mai giustizia nella politica di questo mondo? Platone, fuggiasco da Atene divenutagli insopportabile, dovette meditare a lungo sugli avvenimenti, cui la sua giovinezza aveva assistito terrificata. E dovette fare un cosciente esame di coscienza. Non era puerile assegnare la causa della catastrofe alla incomprensione di un Anito, non dissimile da quell'indovino Eutifrone che faceva consistere la religiosità nella pratica del culto, benissimo accoppiabile con le più grosse furfanterie? Le ragioni della tremenda delusione dovevano ricercarsi ben più in alto e ben più lontano. La morte di Socrate, la morte del Maestro giusto e pio, non era che il precipitato subitaneo di una diuturna serie di motivi e di elementi, che avevano fatalmente prodotto la loro inesorabile fruttificazione. L'imperialismo cieco di Atene e dei suoi statisti più in vista era il vero antefatto della caduta. La voluttà di potenza e la sete di godimento, da cui si erano mostrati presi Alcibiade e Crizia, e con loro tutte le giovani belve della aristocrazia ateniese; il dilettantismo storicista e vanesio, accomodante e venale, dei sofisti, tutti intesi a identificare il vero col fatto e a risolvere il reale nello spirituale e lo spirito nella storia; tutto il popolo, con i suoi perfidi e procaccianti demagoghi, con i suoi retori ed i suoi ciarlatani; tutti, tutti erano responsabili della catastrofe immane, piombata su Atene, di cui si sarebbe detto che la condanna di Socrate dovesse essere il simbolo indelebile e l'epilogo inevitabile.

Venticinque anni prima, Aristofane, nelle *Nuvole*, aveva creduto di potere appaiare Socrate ai sofisti, e coglierli insieme, nella medesima satira. Platone aveva allora soltanto due anni, ma nelle meditazioni del suo peregrinare si deve essere domandato più volte se la frivola vita cittadina, su cui suole speculare l'arte, ignara della sua missione, non aveva preparato fin da allora la condanna del suo maestro.

Maestro! Socrate lo era di fatto, non tanto perché avesse cercato le leggi dei corpi celesti, ma



Digitized by Google

perché si era dato tutto a spiare le leggi profonde della vita aggregata umana.

Dice Trasimaco nella *Repubblica* di Platone: « Maledice l'ingiustizia solo chi è troppo debole per commetterla ». E nel *Gorgia* Platone pone sulle labbra di Callicle la professione più aperta e più impudente della volontà di potenza, che non vede legge al di sopra dell'irresistibile spiegamento della propria sopraffazione. Noi sappiamo molto bene, per esperienza vecchia e nuova, che queste formole non sono create dalla fantasia di Platone. Esse sono nella pratica costante della politica realistica. Platone aveva dieci anni quando gli ateniesi, per punire gli abitanti dell'isola di Melos di aver parteggiato per Sparta, sbarcarono nell'isola, vi ammazzarono tutti i giovani e presero come schiavi tutte le donne e tutti i fanciulli. Tucidide ci è testimone che i rappresentanti di Atene, che vi erano giunti per condurre trattative prima dell'eccidio, avevano adoperato questi testuali argomenti: « Gli uomini, come gli dei, non hanno altra brama che quella di esercitare dominio. Quando la forza è uguale da una parte e dall'altra, ci si regola sulla così detta norma della giustizia. Ma quando la forza è disuguale, i forti spiegano fino in fondo la loro potenza, e ai deboli non rimane altro che subire la loro sorte. È questa una regola valida per tutti i tempi: il più debole è alla mercé del più forte ».

Questa e questa sola sarebbe la disciplina degna di reggere la convivenza degli uomini ? Qui, sì, era il caso di meditare, per convertirsi. La catastrofe di Atene non era riscattata dal supplizio di Socrate ? Il quesito che doveva affiorare alla coscienza di Platone è il quesito che quattro secoli più tardi avrebbe affiorato alla coscienza dell'umanità, per trovare la definitiva risposta nella Croce del Golgota.

Di qui la veramente incalcolabile importanza del dialogo platonico il *Gorgia*, nella formazione di quella che è la caratteristica nostra tradizione spi-


Digitized by Google

rituale mediterranea. Con molta probabilità Platone l'ha composto all'indomani dei grandi viaggi intrapresi dopo la morte del Maestro. La lontananza dalla patria parricida gli ha permesso di meditare a suo agio sugli avvenimenti che avevano fatto progressivamente tracollare e precipitare l'Atene di Pericle nell'Atene di Crizia. Il *Gorgia* non è soltanto l'atto di accusa formidabile ed eterno contro la politica realistica, diciamo meglio contro ogni politica di questo mondo, che va ad investire, fin su, l'Atene uscita dalle guerre mediche. Ma è anche e sopra tutto la prima delineazione organica, di cui si possa annunciare l'epifania, di una politica basata sui valori trascendenti e super-empirici.

Callicle non fa altro che darci la parafrasi di quelle che erano state le argomentazioni del messaggero di Atene ai disgraziati abitanti dell'isola di Melos. « La natura stessa, egli dice, ci mostra in piena luce che è perfettamente giusto che chi ha maggior forza, la spieghi per avere il sopravvento su chi ne ha meno. La natura dimostra che il più forte deve aver ragione del meno forte. Essa ci dimostra come dovunque è così, così negli altri animali come in tutte le città e in tutte le famiglie degli uomini. Essa ci dimostra che la giustizia si può giudicare solo a questo modo, che cioè il potente domini sul debole e ne abbia ragione. Esisteva forse un diritto perché Serse venisse a portare la guerra contro l'Ellade o suo padre l'andasse a portare contro gli Sciti? Migliaia di casi consimili si possono addurre. Io reputo francamente che tutti costoro agirono come agirono a perfetta norma naturale di giustizia e, per Zeus, a norma di quelle che sono le leggi della natura ».

C'è in questo ricordare, che Platone fa, le gesta di Dario e di Serse, una tremenda documentazione di quanto la politica realistica, basata sulla forza e sulla prevalenza del più potente possa offuscare le menti, portando ad obliare anche i titoli di gloria spirituale del proprio passato. La gloria della Grecia non era stata quella di coalizzare tutte le



Digitized by Google

proprie forze per fare argine alla tracotante pressione persiana? Callicle dimentica questa gloria nazionale, pur di proclamare senza limiti e senza restrizioni il diritto del più forte. Nei suoi *Persiani* Eschilo aveva additato, nelle sconfitte di Maratona e di Salamina, una punizione divina contro l'oltracotanza persiana, spintasi, sul mare, oltre i limiti fissati dalla volontà degli dèi alla espansione achemenida: limiti coincidenti con quelli dell'Asia. Callicle non scorge alcuna oltracotanza nello straripare persiano verso il dominio sacro dell'Ellade, il Mediterraneo, e pur di giustificare le proprie dottrine politiche riconosce un diritto nei Persiani, e dimentica che proprio resistendo ad essi la Grecia delle Termopili e di Salamina aveva raggiunto il vertice del suo prestigio militare e morale.

Callicle continua a fare dell'ironia cruda e sprezzante sulla inutilità della filosofia, ai fini concreti della vita politica e del successo pubblico. Non si deve mai dimenticare naturalmente che filosofia, in questo momento saliente della nostra evoluzione spirituale nel mondo mediterraneo, implica una quantità di valori, per nulla affatto strettamente gnoseologici, che investono e guidano la moralità umana. L'etimo della parola, « amore della sapienza », inteso nel suo più vasto àmbito, consente a Platone di parlare di filosofia, come noi parleremmo di fede religiosa e di vocazione ideale. Tutto quello che è nobile, bello, buono e sano nella vita dello spirito, è compreso sotto questo venerando vocabolo, che, come vedremo, implica, alla scuola di Socrate, tutto ciò che è diretta comunicazione nostra con quel mondo soprannaturale, in cui traemmo la nostra prima esistenza.

« Buona cosa, dice Callicle, è far professione di filosofia nella misura in cui serve alla formazione e alla educazione dello spirito. Niente di meno che degno, per chi è negli anni della primissima giovinezza, far della filosofia. Ma, per carità, che l'uomo maturo non continui a fare della filosofia! Si tratta, o Socrate, della cosa più risibile di questo mondo.



Digitized by Google

Questi filosofanti tardivi, ti dirò, mi fanno la stessa impressione che mi fanno i balbuzienti e quei cotali che si divertono a modo dei fanciulli. Si capisce che quando io vedo un infante che, come gli si conviene per la sua età, balbetta e giuoca, io ne sono incantato. La cosa mi pare deliziosa e perfettamente attagliata all'età del fanciullo. Ma quando ascolto un fanciullo che parla speditamente mi par cosa stonata, che infastidisce i miei orecchi e mi si rivela come qualche cosa di servile. Non diversamente, se qualcuno avverta un uomo maturo balbettare o lo veda giuocare come un fanciullo, veramente, la cosa appare grottesca e indegna della virilità. Vien fatto di prendere costui a frustate. Lo stesso sentimento provo per i filosofanti in ritardo. Mi compiaccio della filosofia fatta da un giovane nella sua bella età. Mi par cosa conveniente e l'individuo che me ne dà lo spettacolo mi appare come una natura libera e volenterosa. Ti aggiungerò che il giovane che non faccia della filosofia, mi appare individuo non libero e incapace per sempre di dedicarsi a qualcosa di bello e nobile nella vita. Ma quando vedo un uomo anziano, che perde ancora il tempo a filosofare senza tregua e senza riposo, ti debbo dire, o Socrate, che un tale uomo mi par meritevole della frusta. Costui, per quanto abbia sortito da natura qualità nobili, finisce con l'essere meno di un uomo, uso com'è a fuggire il centro pulsante della città e le assemblee, nelle quali, come dice Omero, gli individui imparano a diventare illustri. Costui si condanna a trascinare il resto della sua vita con gli immaturi, biascicando insulse litanie, mai capace di pronunciare una frase sola, alta, libera, generosa ».

Non c'è che dire. A poco più di un quinquennio di distanza dalla morte di Socrate, il saggio che fino alla sua vecchiezza non aveva cessato di portare in giro per le vie di Atene la sua inquietudine spirituale e la sacralità del suo senso speculativo, Platone, con una potenza prodigiosa di raffigurazione e di dipintura, fissa per i secoli il contrasto



Digitized by Google

fra chi vive di cure empiriche e di successi terreni, e chi sente che la vita è servizio degli uomini e di Dio. Callicle è il simbolo eterno della politica realistica che è intessuta di impassibilità ai problemi dello spirito e di sete inappagabile di predominio e di sopraffazione. Le parole di Callicle sono di una attualità ininterrotta. Il Cristianesimo non ha fatto altro che sostituire alla parola filosofia la parola religione. Anche noi conosciamo una quantità di Callicli che vanno blaterando da decenni che l'avidità dell'eterno e l'assoluta cieca fede nel Divino, è cosa di adolescenti e di minorenni. Per una strana inversione di termini, la cultura contemporanea, traviata da correnti e da indirizzi non mediterranei, è riuscita a ridurre la filosofia alle proporzioni di quella visione immanentistica ed empirica del reale, che Platone assegnava ad un adoratore della politica realistica, quale l'interlocutore più rumoroso del dialogo il *Gorgia*.

Ma Platone segue la direttiva della sua evocazione fino in fondo e con una aderenza alla realtà, che si fa sempre più drammatica, immagina che Callicle predica a quel filosofante impenitente che è Socrate la fine tragica che lo attende: « Se ti si arrestasse, o Socrate, se ti si gettasse in prigione, accusandoti di colpevolezze di cui sei innocente, tu sai bene che non avresti chi ti verrebbe in aiuto. Tu saresti come preso da vertigini e, a bocca aperta, non avresti che dire. Dinanzi al tribunale, di fronte ad un accusatore completamente fatuo e insignificante, te ne andresti dritto dritto alla morte, se a questo accusatore piacesse di chiedere la morte per te... E allora, mio carissimo, dammi retta: lascia i tuoi sofismi, dàtti ad opere più care alle Muse, e chiedi donde ti possa venire fama di sapiente, lasciando ad altri tutte queste quisquilie, che non si sa bene se debbano essere definite stoltezze da pazzo o scempiaggini, dandoti più tosto all'imitazione, non dei cavillatori, senza consistenza ma di coloro, il cui retaggio è il benessere, la fama pubblica e tutti gli altri innumerevoli beni di questo mondo ».



Digitized by Google

La consegna sarebbe chiara e nitida. Ed ecco che Platone pone, sulle labbra di Socrate, la sublime risposta. Bisogna ascoltarla con l'anima prostrata: per la prima volta udiamo qui, nel mondo mediterraneo, la superpolitica dell'ideale fare la propria professione, arditamente, quasi in atto di sfida, di fronte alla politica del successo, quella politica che identifica il fatto col buono e col vero, la storia con la spiritualità e con la morale.

Ecco la professione. Dice Socrate: « Io credo di appartenere a quel minuscolo nucleo di Ateniesi, per non dire che io sono il solo ad Atene, che abbia a cura la genuina arte politica, il solo che oggi traduca in atto le cose attinenti a questa arte. Io non sono di quelli che parlan dovunque per piacere. Io sono uno che parla in vista del meglio e non di quel che è grato al facilismo degli altri. Io sono il solo non inclinato a fare quel che tu suggerisci, a mettere in pratica tutti questi tuoi moniti cattivanti. Siamo perfettamente d'accordo pertanto che io non avrei di che rispondere ad un corpo giudicante. Ma io ti dirò subito che a me parrebbe in tal caso di essere come un medico, che fosse denunciato, ad un tribunale di ragazzi, da un cuoco. Vedi, che cosa potrebbe mai dire un imputato di tal genere, deferito a tale tribunale, qualora l'accusatore tenesse un discorso così concepito?: — Ragazzi miei, costui vi ha fatto già del gran male a tutti. I più piccoli di voi in particolare li sta corrompendo e deformando nella maniera più spietata a ferro e a fuoco, facendoli dimagrare, soffocandoli e riducendoli così all'inanizione. Dà loro bevande amare, li riduce alla fame e alla sete e non fa davvero come faccio io che mi prodigo nell'ammannirvi i piatti più gustosi e più variati. — Dimmi, Callicle, che cosa mai avrebbe da dire a sua discolpa, il medico capitato in una disavventura di tal genere? Se conformemente a verità egli si azzardasse di dire: — ma tutto questo io, ragazzi, ho fatto a scopo di bene —, il consesso di tali giudici in qual mai grido non eromperebbe! Ed è appunto



Digitized by Google

ciò che mi capiterebbe qualora io fossi trascinato davanti a un tribunale giudicante. Certo, io non mi potrei vantare al cospetto dei miei giudici di avere dato quel che costoro reputano benefici e servizi, e che io invece non ho alcuna voglia di apprezzare, né da parte di chi li procura, né da parte di colui al quale sono procurati. Che se qualcuno venisse ad accusarmi di corrompere i giovani e di ridurli alla inanizione e alla tortura, e se qualcuno venisse ad accusarmi di bistrattare gli uomini maturi, enunciando, a loro riguardo, propositi calunniosi, vuoi in pubblico vuoi in privato, io non potrei far altro che rispondere, a norma di verità, che la mia parola è giusta e che tutto quello che io faccio è in armonia con l'interesse altrui, o giudici. Al di fuori di ciò io non potrei dire altro, onde verisimilmente non mi resterebbe altra alternativa, che quella di seguire con docilità la mia sorte ».

Pagina capitalissima, questa, nella storia delle nostre dottrine politiche, non nel senso in cui questa titolatura « discipline politiche » è presa oggi, ma nel significato più generico di concezione delle leggi e dell'economia, che presiedono alla vita associata.

Con la sua felicissima comparazione Platone ha illuminato una volta per sempre la filosofia della storia umana. Nel governo degli uomini non c'erano stati fino a Socrate che cucinieri: una categoria cioè di persone chiamata ad offrire all'imbandigione di quella massa d'infanti che sono le società umane (non si deve dimenticare che anche Gesù, in una delle sue più dense parabole, ha paragonato « gli uomini della sua generazione » ai ragazzi che giuocano sulla piazza) piatti gustosi e manicaretti solleticanti, anche se questo importava e implicava la manomissione della libertà e della dignità umane, proprie od altrui. Socrate pensa che gli uomini abbiano piuttosto bisogno di medici. Sa benissimo che di questa sostituzione, quegli incorreggibili infanti che sono gli uomini nella vita associata non gli serberanno alcuna riconoscenza.



Digitized by Google

Al contrario, lo vorranno giudicare, e lo condanneranno, non appena il primo cuoco comparso a denunciarlo abbia pronunciato la sua più che facile requisitoria.

Curioso, che nessun commentatore di Platone abbia mai misurato convenientemente la sconfinata profondità di questa immagine storico-filosofica, che nessuno si sia mai preso la briga di definirne e circoscriverne la portata, nel processo di sviluppo della spiritualità mediterranea.

Quel che in Eraclito e in Pitagora era stato vago sentore della sacralità profonda della vita cosmica e umana, diventa qui, nel pensiero di Platone, applicato alla tecnica aggregata degli uomini, una visione dualistica, foriera delle più vaste ed efficienti ripercussioni. Si noti innanzi tutto il significato pregnantissimo del termine di confronto adottato da Platone, per definire l'azione pedagogica pubblica di Socrate. È un medico che parla e che cura, al posto dei cuochi, — sofisti e uomini politici, condottieri e amministratori, ammiragli e generali — di null'altro preoccupati che di soddisfare il palato goloso e insaziabile di quella massa di ragazzi che è una società umana.

Medico, Socrate. Dunque, nella concezione di Platone, c'è qualcosa da medicare nella vita sociale. Non c'è qui implicita in qualche modo la sensazione della colpa d'origine, che è agli inizi dell'aggregazione umana? I pitagorici avevano già parlato dell'origine titanica del genere umano. Si direbbe che la visione di Platone abbia esercitato una funzione di mediazione fra il pitagorismo e la dottrina paolina del peccato originale.

Da Platone in poi la filosofia e la pratica politica del mondo mediterraneo non si sottrarranno più alla necessità di optare fra cuochi e medici. A tanti secoli di distanza, anche oggi si direbbe che l'umanità, accozzaglia ignara e superficiale di fanciulli, applaude e corre dietro ai suoi cuochi, per subissare sotto la gragnuola delle sue proteste rumorose chi si attenti di esercitare funzioni di medico.



Digitized by Google

C'è un frammento nella settima lettera di Platone, che tanto oggi si è inclinati a ritenere per autentica, il quale ci conferma in questa nostra interpretazione della visione sociale del fondatore dell'Accademia. Eccolo: « Io ho dovuto finire col concludere che tutte le costituzioni politiche attuali nascondono qualcosa di male in sé stesse. Tutte le legislazioni dei nostri Stati sono a un di presso incurabili, qualora non siano adottati energici preparativi e questi abbiano modo di innestarsi su circostanze propizie. Io sono stato tratto irresistibilmente dalla mia esperienza a lodare la vera filosofia e a proclamare che solamente alla luce della vera filosofia è possibile riconoscere dove è la giustizia, così nella vita pubblica come nella vita privata. I mali degli uomini non avranno termine, finché la schiatta dei filosofi puri ed autentici non sia arrivata al potere o che d'altro canto i capi degli Stati in virtù di una divina grazia non si siano dati alla vera filosofia ».

Così scriveva Platone prima di intraprendere il primo di quei suoi tre viaggi in Sicilia che, mentre da una parte erano destinati a documentare come egli non cessasse mai di illudersi che il medico e il cuoco potessero andare d'accordo nel reggimento degli uomini, erano d'altro canto destinati a porlo dinanzi, lacrimevolmente, all'insuccesso dei suoi tentativi, all'epilogo dei quali egli se ne tornava ad Atene disgustato, per chiudersi nella sua Accademia. Ma l'Accademia non era ancora la Chiesa. Aver traghettato il mare per andare a costituire a Siracusa una repubblica ideale e finire poi per essere venduto schiavo, deve essere stata una bene amara delusione per Platone. Si capisce come nella *Repubblica* Platone, ormai disingannato, chiudesse il bilancio delle sue esperienze politiche, con un dilemma di cui nessuno ha rilevato la concordanza veramente sorprendente con un altro famoso dilemma, un dilemma di Tertulliano. Dice Socrate nel Libro V della *Repubblica* (473 d): « A meno che i filosofi non giungano a governare nelle città,



Digitized by Google

o a meno che quei che ora sono chiamati sovrani e re non divengano genuini e compiti filosofi e che non si congiungano insieme la potenza politica e la filosofia, e fino al giorno in cui coloro le cui nature sono portate esclusivamente all'una o all'altra delle due mansioni non siano di necessità messi fuori, non ci sarà, mio caro Glaucone, cessazione dei mali per gli Stati. Diciamo meglio: del genere umano. Prima di allora, quella forma politica che noi stiamo delineando non vedrà la luce del giorno e non nascerà. Ecco quel che da lungo tempo io andavo ruminando entro di me e non osavo esprimere, sapendo bene in anticipo come la mia asserzione avrebbe urtato la comune sentenza. È ben duro infatti giungere a comprendere come fuori della nostra forma ideale di città, non ci possa essere felicità, né pubblica né privata ».

Ecco una pagina di Platone in cui è già nata la dottrina delle due città, la città di Dio e la città del mondo. Soltanto, che in questo laboriosissimo processo di formazione, che porterà alla grande sintesi agostiniana, le due città non sono separate tanto, nitidamente, l'una dall'altra, quanto, misteriosamente, sono concepite conviventi e vicendevolmente sposate. Platone si immagina che i medici possano un giorno prendere il posto dei cuochi, e non sa ancora che un tale sceveramento di collettività e di mansioni non sarà possibile invece che il giorno in cui Dio interverrà col suo ventilabro a sceverare il grano dalla pula, sull'aia che attende nel dolore e nella speranza. Ma il giorno in cui la parola di Cristo e l'insegnamento cristiano verranno a chiarire questa originalissima filosofia politica, non faranno che portare a compimento la albeggiante visione platonica. Anche Tertulliano, in un passo capitale del suo *Apologetico*, formulerà un dilemma che, inconsapevolmente, arieggia quello del fondatore dell'Accademia: « Sed et Caesares credidissent super Christo si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares. —



Digitized by Google

Anche i Cesari avrebbero potuto credere a Cristo, nel caso che si fosse verificata l'una o l'altra di queste due alternative, o che il secolo non reputasse più necessari i Cesari, o che i cristiani potessero acconciarsi ad assumere la dignità di Cesare ». Anche qui c'è un dilemma: o Cesari o cristiani. Le due cose non vanno insieme. Il cesarato cristiano sarà unicamente quello del Regno di Dio. Platone non è giunto a questa altezza di posizioni intransigenti: diciamo meglio: non è giunto a questa profondità di pessimismo. Ancora quando formula il suo dilemma nella *Repubblica* sogna l'avvento dello Stato dei filosofi. Non era ancora quello stato d'animo ondeggiante e indefinito che gli faceva tuttora sentire sacralmente la filosofia, e filosoficamente la sacralità? Sì, ed è proprio per questo che egli è a mezza strada fra la filosofia presocratica e la luce neo-testamentaria, in questo romanzesco cammino che è il cammino della nostra spiritualità mediterranea.

*

Si era tramandata la voce, raccolta da Diogene Laerzio, che Socrate non si recasse mai a teatro, se non quando si dava qualcosa di Euripide. Il particolare può essere significativo, anche se non è genuino. Euripide, il bifronte, il critico spietato della mitologia corrente, — lo *Jone* insegni — è anche l'esaltatore dell'iniziazione dionisiaca e il celebratore della sapienza che è nello stato orgiastico e nell'estasi folle delle *Baccanti*. Quella esaltazione della religiosità misterica, che aveva sconvolto la tradizione olimpica, e aveva squassato fino alle radici la tradizionale spiritualità dell'Ellade, poneva problemi imperiosi anche alla filosofia, anzi specialmente alla filosofia. C'è modo di apprendere qualche cosa anche uscendo di mente? Non è male ricordare che Aristotele, il sistematore della logica e della dialettica, è anche quegli che ha fatto del termine « estatico », in-



Digitized by Google

dicante la condizione di colui che è uscito in qualche modo di mente, un termine di uso comune e di significato non spregevole. Sofocle, nella sua *Antigone*, dopo che la sua eroina è stata condannata da Creonte, fa pronunciare dal coro lento e triste questo pauroso riconoscimento del destino: « Danae subì la stessa sorte di Antigone, quando fu costretta ad allontanarsi dalla luce celeste, e in una prigione di bronzo, nascosta in un talamo sepolcrale, soggiacque al giogo. Eppure, o figlia, figlia mia, essa era bene insigne per schiatta e nascondeva nel proprio grembo la pioggia d'oro di Zeus. Ma sconcertante potenza è il destino. Né la ricchezza, né Ares, non torre, non navi scure sbattute dalle onde, potrebbero sfuggirgli. Soggiacque alla necessità il figlio irascibile di Driante, re degli Edonii, che nella sua furia sacrilega fu da Dionisio rinchiuso in una prigione di pietra. Così si esaurì il sorprendente furore oltracotante della sua follia. Dovette cioè riconoscere che era cosa insensata investire l'Iddio con parole ingiuriose. Ché egli osò pretendere di poter calmare le donne « invasate dal Dio » alla fiamma dell'evohé, e fu reo di avere temerariamente provocato le muse amanti dei flauti ».

Essere divorati da Dio. Non altro che questo perdersi nel divino era la sostanza delle religioni iniziatiche. Se tratto differenziale, stimolante e cospicuo della nostra tradizione spirituale mediterranea, dai presocratici in poi, è quello di ricercare l'ordine nel reale, senza spegnerne e soffocarne la ineffabilità; se, parallelamente alla ricerca di un mondo di valori eterni al di là del mondo dell'esperienza sensibile, procede di pari passo in questa tradizione mediterranea la ricerca di una super-politica spirituale da sovrapporsi alla politica empirica, la ricerca di una politica dei medici al di là e al di sopra della miserabile politica dei cuochi, questa tradizione spirituale mediterranea vive in pari tempo della ricerca ansiosa di una coabitazione, in un permanente equilibrio instabile, di indagine speculativa e di entusiasmo religioso.



Digitized by Google

Il nostro uso quotidiano ci ha messo presso che nella incapacità assoluta di cogliere il valore intenso e tipicamente sacrale di questo vocabolo: « entusiasmo ». Noi ne abbiamo completamente smarrito il valore etimologico. Ci dichiariamo entusiasti per le cose più banali, per un film cinematografico o per un proclama politico. Platone ed Aristotele non adoperano il termine che per indicare il possesso divino e l'ispirazione mistica. Socrate, prima di loro, aveva dinanzi ai suoi giudici giustificato la propria missione, come la missione di uno chiamato da Dio, di un posseduto dalla divinità. Sono notissime le parole dell'*Apologia*. Dice, secondo la rievocazione di Platone, Socrate ai suoi giudici: « Donde mai deriva il fatto che mentre io vado ininterrottamente distribuendo i miei consigli a tutti e a ciascuno, e mentre mi dò da fare in tutti i modi, d'altro canto, in pubblico, non mi attento di procedere, per rivolgermi al vostro popolo e partecipare alle decisioni della città? La causa di ciò, come voi avete molte volte ascoltato da me, qua e là, è che c'è in me qualcosa di « divino » e di « demonico ». È dal tempo della mia fanciullezza che una certa voce ha risuonato nella mia anima. Quando essa sopravvenga, essa costantemente mi distrae da quel che io ero in procinto di fare, e in ogni modo mi paralizza. Ecco quel che m'impedisce di occuparmi di politica. Ma vi dirò subito che tutto questo che mi raffrena, mi par cosa magnifica. Sappiate ben infatti, o ateniesi, che se io fin dagli inizi mi fossi dato a svolgere attività politica, per me sarebbe finita già da un pezzo e a me sarebbe stato impossibile di essere, in qualsiasi maniera, utile a voi o a me stesso. E lasciatemi pur dire la verità. Non v'è uomo cui sia permesso di salvarsi per poco che a voi o a qualsiasi altra massa si attenti di opporsi animosamente o cerchi di impedire che si compiano nello Stato cose ingiuste ed illegali. È inevitabile che chi si accinge a combattere in difesa del giusto e voglia per un po' mantenere incolume la propria vita,



Digitized by Google

si debba contentare di vivere da modesto particolare e si tenga lontano da tutto ciò che concerne e coinvolge la politica del popolo ». (31C-32).

In queste parole, che Platone ha messo sulle labbra di Socrate al cospetto dei suoi giudici, è non soltanto la delineazione del duplice modo di servire la collettività, vale a dire partecipando alla politica attiva o chiudendosi nella politica impalpabile della preghiera, dell'ammaestramento spirituale, della cura sacrale, dell'insegnamento religioso, ma v'è anche la prima celebrazione di quella vocazione spirituale, che nella posteriore tradizione mediterranea, sarà il sacerdozio. Dio chiama spesso sulle soglie stesse dell'adolescenza e della pubertà. Ed una tal quale paralisi si installa nell'essere umano: paralisi per tutto quello che concerne la vita del traffico quotidiano, il losco armeggio della politica realistica, la congiura permanente della violenza e della sopraffazione. Non senza sottile ironia Socrate dice che può essere questo un modo di prolungare la propria vita, di rimandare cioè a più tardi quella persecuzione e quel supplizio, che l'iniquità della politica attiva appresta, prima o poi, in una forma o nell'altra, a tutti i sacerdoti dell'ideale. Ma quella apparente paralisi esteriore non è che arricchimento ed intensificazione di quelle energie spirituali e di quel proselitismo religioso che sono — qui è la grande scoperta di Socrate — il balsamo della sofferenza comune e il riscatto della congenita malvagità della massa umana, spogliata di Dio.

Platone ha mirabilmente e fruttuosamente sorbito dall'insegnamento di Socrate questa verità capitale. Tutto il travaglio della sua vita consisterà nella ricerca inesauribile di una linea divisoria fra l'esercizio della ragione e l'abbandono « maniaco » dell'estasi. Buon per lui che non trovò quella linea divisoria! Religione e filosofia non vogliono essere divise, non vogliono essere separate, non vogliono trovarsi in un posizione di possibile superamento scambievole: vogliono convivere, sia



Digitized by Google

pure rivaleggiando a vicenda, in una condizione permanente di comune tensione, di scambievole stimolo, di pungente e insonne emulazione. Non lo vuole del resto la nostra stessa ambivalente costituzione? Esseri di peccato e di grazia, di libertà e di schiavitù, di luce e di tenebre, noi siamo incapaci di sceverare nell'intimità della nostra coscienza gli elementi del bene da quelli del male, le reminiscenze pallide dell'Eterno dalle suggestioni insidiose del precario, i riflessi delle nostre origini trascendenti e le foschie delle nostre propinquità belluine. San Paolo ha scritto una volta che c'è una sapienza spirituale della carne, come c'è una pesante carnalità dello spirito. E dicendo ciò San Paolo ha additato, forse senza neppure averne piena la coscienza, quanto sia irrimediabilmente impossibile definire con proprietà la complessa eterogeneità della natura umana e la insormontabile difficoltà di fare un qualsiasi taglio netto tra natura e spirito, fra libertà e grazia, e di rimbalzo fra attività conoscitiva e attingimento mistico, se si vuole orgiastico, del divino sussistente. In Platone c'è, allo stato embrionale, qualche cosa di analogo. Quando ha voluto fare esporre da Socrate la nozione esatta del sacro e la consegna precisa della concreta e operosa spiritualità religiosa, gli ha messo di fronte un indovino ufficiale, un uomo accreditato in mezzo al pubblico per le sue capacità divinatorie e che per la sua grossolana insensibilità ai valori della moralità non scritta appare come la contraffazione corrente della vera religione: Eutifrone. Questo non ha impedito a Platone di porre altrove la capacità divinatoria fra le forme tipiche, specifiche e inconfondibili, dell'assistenza soprannaturale.

Ci riferiamo alla memorabile pagina del Fedro: « I migliori e più insigni dei beni ci vengono attraverso il delirio, conferitoci da una divina elargizione e da una divina grazia. La profetessa di Delfo, le sacerdotesse di Dodona, nel loro delirio mistico, han procacciato una quantità di benefici



Digitized by Google

così privati come pubblici alla Grecia. Quando invece esse erano nella loro condizione normale, ben corta, o nulla del tutto, la loro azione. Non occorre aggiungere alcunché a proposito della Sibilla e di tutti gli altri che, godendo di una virtù divinatrice attinta da Dio, furono in grado di annunciare e additare, in infinite occasioni, l'avviamento al meglio. È certamente cosa meritevole di rilievo che quelli degli antichi i quali fissarono i nomi non ritennero affatto l'invasamento maniaco come qualche cosa di degradante, come un obbrobrio. Ché altrimenti non avrebbero applicato il medesimo nome, non avrebbero cioè chiamato arte maniaca e delirante, l'arte che presigna l'avvenire. Ma presupponendo il delirio come cosa bella, quando scenda da una grazia divina (θεῖα μοῖρα), adoperarono simile denominazione. I moderni, che al contrario han perduto il sentore del bello, hanno aggiunto una lettera *tau*, e hanno chiamato, questa arte divinatoria, mantica. C'è un terzo genere di possesso e di delirio maniaco, ed è quello che dipende dallo invasamento delle Muse. Quando esso venga ad investire un'anima delicata e immacolata, destatasi e trasumanata in una pienezza orgiastica che si esprime in canti e in una qualsiasi forma di poesia, riveste di forme lussureggianti le gesta innumerevoli degli antichi, attuando così la miglior forma di educazione della posterità. Ma chi non sia investito dal possesso maniaco delle Muse, e si presenti ciò nonostante sulle soglie della poesia, illudendosi che l'abilità tecnica sia sufficiente a costituirlo poeta, costui sarà un fallito, come è fatta impallidire, la poesia di chi non deliri, dalla poesia del posseduto dall'Iddio..... Per questo non è necessario che, a proposito della natura dell'anima, stranamente divina e umana insieme, ci si faccia un'idea esatta, tenendo conto delle sue condizioni passionali e delle sue opere ». C'è una quarta forma secondo Platone di possesso maniaco e di invasamento divino ed è l'esaltazione dell'amore. Così profondamente e così riccamente



Digitized by Google

il discepolo di Socrate, il trasfiguratore del suo pensiero, è riuscito a scoprire la complessa molteplicità dei valori e degli elementi che presiedono all'azione e allo sviluppo dello spirito umano. L'immagine del cocchio con i due cavalli, uno dei quali di belle forme e di sani istinti, l'altro costituito di elementi antitetici e istintivamente mosso verso una direzione contraria, la famosa immagine del *Fedro*, per raffigurare il dissidio psichico che ogni creatura umana porta in sé, sembra non essere che un'anticipazione, poeticamente più sottile, ma spiritualmente meno efficace, di quella pagina dolorosa della lettera ai Romani, in cui Paolo, in termini di una toccante pateticità, descrive il conflitto delle due leggi, che l'uomo, in lotta permanentemente con sé stesso, chiude nella propria anima.

« Chi mi libererà da questo corpo di morte ? », si domanda San Paolo. E risponde con una sola parola: « La grazia ». E la grazia è per lui il Cristo sacrificato sul Golgota: è il Cristo vivente nella Chiesa. Platone conosce, invece, soltanto l'Accademia. E Tertulliano dirà un giorno che nulla di comune ci può essere fra l'Accademia e la Chiesa. Ed esagerava ed era ingiusto, nella sua intransigenza di apologista iracondo. Fra l'Accademia e la Chiesa v'era, quanto meno, la continuità di una tradizione: la tradizione della spiritualità mediterranea.

Non v'è qualche cosa della concezione biblico-cristiana della grazia di Dio nella nozione platonica della θεῖα μοῖρα, della sorte divina ?

Nel *Menone*, Platone, che non ha mai cessato, fino all'estremo declino della sua vita, di sognare la possibilità di una consacrazione dell'attività politica in uno Stato retto da filosofi, pone nel novero dei posseduti da Dio anche gli uomini di Stato, che agiscano sotto la pressione di una forza soprannaturale. Ma poi, nel *Menone* stesso, escludendo la possibilità di una trasmissione di questa scienza politica, e convalidando con esempi la



Digitized by Google

incapacità dei migliori uomini politici di lasciare, al termine della loro carriera, i loro concittadini migliori di quel che essi erano all'inizio della medesima carriera, finisce col rinnegare la sua stessa illusione.

Comunque, è proprio nel *Menone* che Platone è, dalla sua esperienza, condotto a proclamare che la virtù stessa è un dono della chiamata divina. Non diversamente il cristianesimo di Paolo farà delle virtù il frutto naturale e spontaneo della installazione dello Spirito di Dio, che è il Signore, nello spirito dell'uomo. « La virtù — dice Socrate — non è né cosa di natura né cosa insegnata ed insegnabile, bensì è cosa proveniente da una grazia divina (θείᾳ μοίρᾳ) senza che l'intelletto umano abbia nulla a vedervi ».

Così la conclusione finale di tutta la meravigliosa, epica elaborazione concettuale dell'insegnamento socratico, nello spirito di Platone, si conclude con un riconoscimento esplicito e solenne della necessità che si riporti a Dio, e a Dio solo, tutto quel che di bene e di buono ci può essere al mondo. È per questo che la comparsa di Platone segna una tappa di non esagerabile rilievo nello sviluppo della spiritualità mediterranea.

Negli estremi anni della sua vita Platone avvertirà sempre più distintamente quel che di divino ed ineffabile c'è nella intimità umana, singola e associata. Aveva altra volta escluso dal novero degli strumenti pedagogici, in una società sanamente disciplinata, quella musica frigia, affidata soprattutto ai flauti, che gettava l'essere umano in uno stato di anormale sovreccitazione e di extra-ragionevole « entusiasmo ». Avanzando negli anni, Platone, nonostante l'arricchimento del suo pensiero, anzi in virtù di questo arricchimento, scopre sempre meglio la presenza nell'anima di una zona di mistero, su cui l'intelletto non ha presa e in cui non ha possibilità di azione che l'invasamento mistico. E nelle *Leggi* raccomanda l'uso della musica orgiastica, anch'essa capace di



Digitized by Google

purificare e di sgravare l'anima dalle caligini dei suoi coefficienti inferiori. Aristotele andrà anche più in là in questa via delle concessioni e formulerà la teoria della « catarsi ». Comunque, questa ascendente continuità di sviluppo nell'insegnamento speculativo della Grecia e nella determinazione dei rapporti fra intelletto e fede è cosa che ci appare in una luce di provvidenziale predestinazione.

Un giorno, la perfetta « catarsi » sarà la trasfigurazione attraverso la rinascita battesimale e mercé l'inserzione in un organismo mistico, che permetterà agli uomini di vivere con i piedi sulla terra e con l'anima nel cielo, di congedare tutti i cuochi di questo mondo, abbandonandoli al loro risibile, per quanto captivante e pur tragico mestiere, per seguire le norme e la luce, non dei medici, ma di un Medico, di Un solo.



Digitized by Google

Digitized by Google

# V

# ARISTOTELE

Digitized by Google

Digitized by Google

Attraverso quali anonime, secolari, sotterranee maturazioni, dall'incontro di ceppi etnici diversi e dall'innesto scambievole di tradizioni e di atteggiamenti culturali e spirituali eterogenei, sorgono, sull'orizzonte di zone fisicamente determinate e solidali, i nuovi indirizzi del pensiero, che è anche esso, anzi soprattutto esso, una forma di disciplina associata? Paolo Diacono e Tommaso d'Aquino nascono, in Italia, da ceppo longobardo l'uno, svevo l'altro, ed esprimono, ciascuno nel proprio tempo, sintesi culturali, in cui sono venute a coagularsi, per un processo di sùbita e complessa precipitazione, elementi, l'amalgama dei quali ha impiegato secoli per vincere e placare le scambievoli opposizioni.

Anche Aristotele e il suo pensiero rappresentano un fenomeno di solidificazione e d'incontro di correnti apprestate ed offertesi da lunga pezza al processo formativo della spiritualità mediterranea. Nato a Stagira, vecchia colonia di Ambro, sui margini della Macedonia; presentatosi diciottenne alla scuola di Platone ad Atene, ove doveva rimanere per quasi un ventennio, per allontanarsene subito alla scomparsa del maestro, Aristotele era destinato a raccogliere, nella sconfinata vastità della sua anima, tutte le affermazioni e le forme del precedente pensiero ellenico. Non per nulla l'immensità della sua curiosità sperimentali-



Digitized by Google

stica è pareggiata solo dalla sua ansiosa bramosia di esplorare e di registrare le orme e le espressioni di tutti che l'hanno preceduto, nel mondo jonico, in quello attico, come nel mondo delle colonie occidentali, in fatto di ricerca speculativa. Per tre volte, attraverso epiche vicende, la Grecia aveva cercato in meno di due secoli, di costituire, nel mondo mediterraneo, i presupposti e le basi di una salda unità politica e civile. L'impero ateniese, l'egemonia spartana, il predominio tebano, avevano segnato tre momenti salienti nella formazione progressiva di una federazione mediterranea, che il duello con la Persia aveva fatto concepire e avvertire come un compito fatale e indeclinabile, fin dai tempi di Maratona e di Salamina. Maestro di Alessandro, Aristotele appare nella storia della nostra civiltà come lo spirito chiamato dal destino a dare un crisma e un nome al primo spiegamento imperialistico della cultura e della civiltà che Roma, a sua volta e a suo tempo, avrebbe riassorbito e fatto propria.

Contemplando, nel suo complesso, l'opera smisurata di Aristotele, vien fatto di ricordare la pagina mirabile, la più mirabile probabilmente che sia mai stata scritta in argomento, in cui il Carducci, nel discorso terzo dei suoi cinque *Sullo svolgimento della letteratura nazionale*, ha chiuso, con felicissima sintesi, il quadro e la valutazione del significato e della portata che contrassegnano e avvivano la comparsa della *Divina Commedia:* « Havvi momenti storici, vi è scritto, in che le nazioni, dopo lente e lunghe modificazioni che per una parte hanno operato sulla religione e per l'altra hanno dalla religione ricevuto, giungono quasi a identificarsi con essa religione nei sentimenti e nelle idee, nei costumi e nelle istituzioni: allora la religione prende quasi il carattere della nazione: e la nazione quel della religione alla sua volta, in codesti momenti solo, è possibile la epopea religiosa a un tempo e politica. Ciò dopo Pier Damiano, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Bona-



Digitized by Google

ventura da Bagnorea, dopo Gregorio settimo ed Innocenzo terzo, vivente Bonifazio ottavo, in quegli ultimi dieci anni del secolo decimoterzo che furono la primavera della democrazia e dell'arte toscana e dell'anima di Dante, era avvenuto del cattolicismo rispetto all'Italia. Ora Dante, com'è natura de' poeti veramente grandi di rappresentare e conchiudere un grande passato, Dante fu l'Omero di cotesto momento di civiltà. Ma son momenti che presto passano; e i diversi elementi, dopo incontratisi nelle loro correnti, riprendono ognun la sua via. Per ciò avvenne che della *Divina Commedia*, rimanendo vivo tutto che è concezione e rappresentazione individuale, fosse già antica fin nel trecento la forma primigenia, la visione teologica: per ciò Dante non ebbe successori in integro. Egli discese di paradiso portando seco le chiavi dell'altro mondo, e le gettò nell'abisso del passato: niuno le ha più ritrovate ».

Qualcosa di analogo può dirsi di Aristotele. Egli, è vero, non è un poeta nella accezione usuale del vocabolo. E la sua filosofia, si direbbe a prima vista, che nulla abbia di religioso, nel significato in cui certi teologi stilizzati intendono la religione. E nessuno si attenterebbe di raffigurarlo in atto di scendere dal Paradiso, per portare le chiavi dell'altro mondo e per gettarle poi in un abisso del passato, dove nessuno più le sarebbe andate a ricercare. In verità le chiavi apprestate da Aristotele non sono tutto dì applicate da teologi di nostra conoscenza alle serrature più impensate?

Ma le grandi creazioni dello spirito sono in pari tempo opere d'arte ed opere di pensiero. L'etimologia della parola stessa « poeta » dovrebbe farcelo costantemente ricordare. E se il pontificato di Bonifacio ottavo non ha nulla a prima vista di comune con l'impero del Macedone, che valicò vittorioso le sacre soglie dell'Asia, in realtà ci sono imperialismi che nella loro funzione spirituale tradiscono nel profondo affinità più concrete, di quanto non lo pensi la nostra superficiale eru-



Digitized by Google

dizione storicistica. In quanto alla religiosità di Aristotele noi crediamo di poter qui dimostrare che, come sempre, sono solo gli epigoni dei grandi maestri della nostra spiritualità a dimenticare che, nei momenti insigni della nostra vita associata, religione e filosofia hanno vissuto insieme, in un connubio fecondo e in una sintesi audace, che destano orrore e scandalo solo nei poveri di spirito e nei tardigradi della riflessione. Le presunte chiavi aristoteliche di cui i nostri teologastri credono di possedere il segreto sono una millanteria ed un mendacio. La potente originalità di Aristotele appare proprio là dove meno la si va a cercare: nella definizione della filosofia, nella mirabile dottrina gnoseologica, nell'armonico abbinamento dell'attività cogitante e dell'apprendimento religioso. Per questo egli segna un'ora solenne nel piano di espansione e di arricchimento della spiritualità mediterranea: ora di raccolta, di sintesi e di sistemazione.

*

Potrebbe esser giudicato segno di pervicace amore ad un paradosso eccentrico insistere qui sul parallelismo fra attività poetica ed attività filosofica, cercandone una riprova proprio nella ricerca delle definizioni, di quelle definizioni che, a prima vista, possono apparire l'espressione meno appropriata dell'immaginazione poetica. Eppure, a guardare a fondo la realtà, c'è da domandarsi se insistere così non sia piuttosto un aderire con maggiore costanza e con maggiore oggettività alla realtà concreta. Il tratto differenziale più caratteristico dell'attività poetica non è dato dalla copia e dalla facilità delle immagini e delle comparazioni? Orbene: le definizioni, non sono anch'esse comparazioni, attinte direttamente da quelle sostanziali corrispondenze e da quelle impalpabili sintonie, per cui tutto, nel mondo, è collegato, e per cui ogni attimo del decorso empirico dei fatti



Digitized by Google

trova il suo equivalente e la sua corrisposta in un battito di venerabili realtà, soggiacenti al fluttuare della sperimentalità sensibile ?

Dato, come noi abbiamo presupposto, che l'atteggiamento fondamentale dell'essere conoscente al cospetto del mondo conosciuto, sia, nella nostra tradizione spirituale, quello indicato e dipinto da Platone con l'immagine di chi sta in ascolto sul mondo, per avvertire, al di là del suono sensibile, l'integrità o l'incrinatura di un altro mondo, ci sembra di essere perfettamente coerenti, se della perfetta filosofia facciamo la perfetta poesia, attenta cioè e perspicace ascoltazione di tutti i suoni che salgono armonicamente e accoppiatamente dal turbine delle cose sensibili e dal silenzioso sotterraneo mondo delle cose spirituali.

Aristotele è un maestro di definizioni e la lingua greca l'ha soccorso a meraviglia, nella sua ardua e spettacolare bisogna. Decisive, nella linea di sviluppo della nostra tradizione culturale, le sue definizioni della filosofia.

Non vogliamo naturalmente far particolare assegnamento su quelle offerteci dal *De Mundo* perché l'opera, si sa, non è genuina e tradisce posizioni riconoscibilmente stoiche. Quantunque ci sia da domandarsi se proprio per questo non valga la pena di consultarla, anche nella evocazione e nella analisi del pensiero aristotelico, visto e considerato che stoicismo e epicureismo sono, ciascuno a suo modo, forme interpretative unilaterali ed aberranti dell'unica e multanime sintesi aristotelica, tutta tenuta, come sempre accade per le grandi creazioni spirituali, su un equilibrio instabile e delicato di posizioni in contrasto e di orientamenti antitetici. Non diversamente, molti secoli più tardi, la sintesi, ugualmente ciclopica e magistralmente contemperata, di San Tommaso d'Aquino, avrebbe dato luogo agli orientamenti unilateralmente aberranti, di un maestro Eckehart e di un Guglielmo Ockham.



Digitized by Google

In realtà, il *De Mundo* ci dà piuttosto l'encomio della filosofia che la sua definizione. Si sa con quale solennità si inizia questo suggestivissimo scritto, che si pretende diretto ad Alessandro il Macedone: « A me la filosofia è parsa sempre qualcosa di divino e di demonico. Soprattutto prodigiosa mi è parsa, là dove, spingendosi da sola alla contemplazione dell'universo, si sforzò di raggiungere la verità nascosta che è in questo. Ché, mentre tutte le altre attitudini dello spirito si ritraevano da questa audace impresa, sgomente della sua altezza e della sua imponenza, essa invece, la filosofia, non tremò e non si ritenne impari alla sublimità delle cose intraviste, ma, al contrario, ritenne l'apprendimento di quelle realtà sublimi, congeniale alla propria natura e precipuamente attagliata alle proprie capacità. Se infatti è assurdo il pensare che il corpo possa innalzarsi verso le regioni celestiali, e abbandonata la terra, possa fissare la sua pupilla su di esse, come immaginarono una volta di fare gli Aloadi, l'anima invece, mercé la filosofia, eleggendo a propria guida l'intelletto, può lanciarsi in pellegrinaggio lassù. Scoperta la via, ignara di qualsiasi lassitudine e di qualsiasi sgomento, è in grado di abbracciare, in un solo volo di intuizione, le realtà più lontane spazialmente l'una dall'altra, agevolmente percependo le realtà a sé similari e avvolgendo con l'occhio dello spirito le cose divine e preannunciando le cose umane ».

La forma espositiva, lo sappiamo, non è più la consueta di Aristotele e l'ampiezza del volo letterario si appalesa immediatamente difforme qui dall'abituale stile dello stagirita. Il quale stile è forse la più alta e perspicua espressione di quello « spirito di finezza » di cui parla Pascal. Ma non è detto che anche nelle opere genuine di Aristotele la descrizione e la definizione della filosofia non assumano forma artistica peculiare, raccomandata non più all'amplitudine della fraseologia, ma alla stringata acutezza e raffinatezza dei termini immaginativi. I quali sono i termini



Digitized by Google

che vogliono individuare ed isolare, nel flusso delle realtà cosmiche, i principi causali.

Qui Aristotele è veramente « il maestro di color che sanno ». È detto nel capo terzo del primo libro dei *Metafisici*, capo fondamentale nell'architettonica visione aristotelica dell'universo: « È chiaro (strano modo, non è vero?, di enunciare una delle più grandi scoperte metafisiche nella storia della spiritualità umana) che la conoscenza da ricercare è quella delle cause iniziali (poiché solo allora può dirsi che noi conosciamo qualche cosa, quando reputiamo di averne attinto la causa prima). Ora la causa è di un quadruplice genere. Di questi quattro tipi di causa la prima è quella che noi chiamiamo la sostanza e quel che qualcosa era nel suo essere (poiché ciò in virtù di cui si è, si riporta alla ragione ultima, e la causa e il principio sono appunto quello, in virtù di cui si è innanzi tutto). La seconda causa noi chiamiamo la materia soggiacente. La terza quella donde è il principio del movimento. La quarta, è la contrapposta alla prima, quella cioè in vista della quale qualcosa ha il suo compimento (la finalità infatti di ogni generazione, di ogni movimento è qui) ». E Aristotele si fa, con sforzo che rivela nel medesimo tempo la sua generosità verso i predecessori nell'arringo filosofico e il suo virtuosismo dialettico, con cui tenta di inserire la propria posizione nel piano di sviluppo della speculazione precedente, a dimostrare che, fin dai suoi albori, la riflessione ionica aveva, tutta e sempre, cercato di attingere tali principi e tali cause.

L'anti-aristotelismo moderno ha creduto insanamente di poter svellere dal basamento, su cui Aristotele l'aveva ancorata, la esplorazione del mondo reale e l'indagine dei principi operanti nel mondo. Attraverso una serie di tentativi abnormi e logoranti, che hanno isterilito le nostre virtù concettuali ed hanno di rimbalzo, per conseguenza inevitabile, sconvolto, non solamente tutti i tessuti delle nostre relazioni col mondo che ci cir-



Digitized by Google

conda, bensì tutta la compagine della nostra vita associata, la cosidetta filosofia moderna ha straniato il soggetto pensante dal mondo, quasi che la filosofia non dovesse essere altro che registrazione soggettivistica e peccaminosa del nostro incessante travaglio, su un mondo di realtà, che si pone fuori di noi, si suol dire, solo per il giuoco illusorio e vaneggiante di un ipotetico soggetto trascendentale, che è semplicemente l'ipostasi del nostro conato di evasione da tutte le responsabilità e da tutti i cimenti.

La via tracciata da Aristotele alla analisi filosofica è invece una via regia e per se stessa inviolabile. È sterile e fatuo darsi seriamente a domandare se le categorie e i paradigmi, per entro cui si viene automaticamente disponendo la nostra percezione del reale, siano puramente e semplicemente il lavorio soggettivo e predisposto di una nostra virtù fabulatrice. Con la dottrina delle cause Aristotele non ha imposto un suo schema al mondo reale: è sceso invece nel mondo reale, per attingervi lo schema del suo funzionamento. E basta che noi con animo vergine e con umiltà di virtù ascoltatrice tendiamo l'orecchio al formicolio delle forze operanti nell'universo, perché la quadruplice serie di cause in cui Aristotele ha schematicamente ripartito il concatenamento dell'operosità universale, ci appaia come una cornice perfetta e una delineazione esauriente al quadro multanime dell'universo. Ogni realtà ed ogni fenomeno ci appaiono infatti costituiti, nella loro struttura sostanziale, animati da un intimo impulso avvivante, posto in essere da un principio che ne ha fatto scattare la prima configurazione, e l'ha volta irresistibilmente verso una finalità, che la trascende e la integra.

Ed è proprio in questa definizione della filosofia come dottrina delle prime cause, come ricerca cioè ansiosamente protesa di quelle energie soggiacenti che reggono, avvivano e fanno muovere le frammentarie e mutevoli faccie dell'universo,



Digitized by Google

che Aristotele e la sua speculazione tradiscono il sentore di una profonda ispirazione religiosa, che dà a tutta la costruzione del pensiero peripatetico la sua prodigiosa originalità e la sua fruttuosa consistenza.

Scrive Aristotele nel medesimo primo libro dei *Metafisici*, pochi incisi prima del passo dove dà la determinazione dei quattro tipi di causa: «È solamente sotto lo stimolo dello stupore che gli uomini cominciarono a filosofare. E non è diverso lo stimolo che li induce oggi tuttora a speculare filosoficamente sull'universo. La loro riflessione ebbe inizio quando stupirono al cospetto di quelle cose che offrivano più immediata materia al loro dubbio e alla loro esitazione. Poi, adagio adagio, procedendo ulteriormente, cominciarono a sentire l'inquietante dubbio intorno a cose maggiori, come ad esempio intorno alle alterazioni della luna e intorno a tutto ciò che si svolge intorno al sole e agli astri, per arrivare infine alla considerazione della genesi dell'universo. Ma chi dubita e contempla sorpreso ed estasiato, ha già la consapevolezza di ignorare. Per questo il filosofo è in qualche modo, costantemente, un amatore di quei miti creati dalla capacità fabulatrice, perché il mito non è altro che un tessuto di cose mirabili e sorprendenti. Per cui è chiaro che se gli uomini iniziarono il filosofare per sottrarsi all'ignoranza, professarono l'esercizio della conoscenza per sapere e non per qualche vantaggio concreto. Il fatto lo comprova. Soltanto la sapienza, così conquistata, cominciò poi a procacciarsi quel che contribuisce a soddisfare le necessità e le comodità della vita. È palese dunque che non per altra utilità cerchiamo la sapienza e aspiriamo alla sapienza, se non per se stessa. Come chiamiamo un uomo libero quegli che vive di sé e per sé, non soggetto ad altri, così, fra tutte le forme di conoscenza, libera chiamiamo quella che vive di sé e per sé: la filosofia. Per cui cosa non umana dovrà ritenersene la padronanza. In infinite cose infatti la natura degli uomini è



Digitized by Google

serva, per cui Simonide disse una volta che solo Dio riveste simile dignità. Ma l'uomo perde quella unica forma di libertà che gli compete, se rinuncia a conseguire quella superiore forma di conoscenza del mondo, che è la conoscenza filosofica ».

Quegli epigoni della speculazione aristotelica che han ridotto la sua turgida e forte capacità di illuminazione razionale del mondo ad una specie di tavola algebrica, chiamata a risolvere, in virtù di un semplice e arido calcolo, gli enigmi dell'universo, possono in questo passo mirabile trovare in che modo effettivamente Aristotele concepiva l'esplorazione filosofica del mondo. Se la filosofia è per lui la scienza delle prime cause, se essa è l'indagine intorno alle supreme nozioni dell'essere e delle essenze, se gli si offre come attingimento dei principî generatori delle sostanze e discoprimento dei paradigmi universali delle cose sensibili, se ha il suo coronamento nel rinvenimento intuitivo del primo movente del cosmo, Aristotele non perde mai la consapevolezza della presenza di qualcosa di misterioso, di imponderabile, di sovrumano, nella genesi stessa della nostra riflessione concettuale, sgorgata dallo stupore e dallo sgomento.

Quello stupire, θαυμάζειν, che egli designa come il primo scatto che mosse gli uomini alla conoscenza filosofica dell'universo, ricorda spontaneamente uno dei più sorprendenti detti apocrifi, che la tradizione del cristianesimo primitivo, secondo la testimonianza rivenutaci dopo tanti secoli attraverso l'immota, superstite conservazione dei papiri, attribuiva a Gesù: « Dice Gesù: non ristia mai chi cerca, dal cercare, finché trovi, e quando abbia trovato, trasalirà di stupore (θαμβηθήσεται), e avendo trasalito di stupore regnerà, e avendo regnato si riposerà ». Per una singolarissima coincidenza si direbbe che ci sia nell'inciso su riferito di Aristotele, una vera e autentica prefigurazione di quella teoria del « fascinans » e del « numinoso », in cui Rodolfo Otto



Digitized by Google

ha collocato la fonte prima e la direttiva costante dell'esperienza religiosa, destinata a essere filtrata negli schemi della razionalità e della disciplina. Noi forse ci siamo troppo unilateralmente, nella valutazione del pensiero religioso aristotelico, arrestati sul suo concetto del motore immobile, estraneo alle sorti del mondo, che pure è richiamato costantemente verso di Esso da un inquieto vagheggiamento di ritrovare in Lui la sua consumazione reintegratrice. In realtà, questa affermazione solenne della origine della speculazione filosofica da un senso di stupore ammirato di fronte all'universo sensibile, come di fronte ad una realtà piena di significati riposti e di virtù potenziali, è una meravigliosa e inappellabile conferma di questa sensazione venerabonda al cospetto dell'universo oggettivo, che ha costituito per millenni e deve tornare a costituire la norma e la garanzia della nostra sana spiritualità e della nostra degna cultura. La filosofia è dunque per Aristotele, e non potrebbe non essere, rinvenimento di cause e conquista di idee universali. Abbiamo detto conquista: non evocazione. Il giovinetto, che diciottenne, entrava alla scuola di Platone e per anni ed anni doveva venir sorbendo la dottrina del maestro intorno alle idee universali, alla loro superiore trascendenza, al loro riapparire mnemonico nel nostro pensiero filosofico, doveva portare ben più innanzi la tradizione mediterranea nella determinazione di una gnoseologia corretta e pragmaticamente normativa. Il punto di partenza è il medesimo ed è l'assioma eracliteo che solo un'anima barbarica può contentarsi della percezione empirica delle cose e del verdetto dei sensi. Gli occhi e gli orecchi saranno per lui pessimi testimoni. Esiste forse un solo modo di battere le nocche delle dita su questo stupendo vaso che è il mondo dinanzi alla nostra visione e alla nostra capacità cogitante e per esplorare se il suono che esso dà è integro o fesso? Platone, al cospetto di questa meravigliosa attitudine umana a cogliere



Digitized by Google

la luce vera, quando siano infrante le catene che obbligano la nostra sensibilità a riguardare sul diaframma mendace posto in fondo alla caverna in cui siamo imprigionati, aveva pensato che non ci fosse che una risposta possibile. Aveva immaginato cioè il ridestarsi improvviso di idee ipostaticamente sussistenti, da noi familiarmente trattate in una fase anteriore della nostra esistenza iperurania. L'allievo della sua Accademia, venuto dai margini della Macedonia attratto dalla fama della scuola, doveva capovolgere la posizione iniziale del maestro. E poteva così apparirgli ribelle, lui, che il maestro apprezzava, incuriosito e diffidente, come un prodigio di erudizione e di virtù assimilativa. In realtà, Aristotele non si è ribellato al « maestro », che per essere più fedele ai « maestri ». Indugiarsi sulla posizione platonica, così permanentemente ondeggiante e volatile, non sarebbe stato proprio un compromettere la salda solidità di quella percezione originaria dell'altro da noi, basilare nella tradizione preplatonica, senza cui non si dà filosofia proficuamente e pedagogicamente salutare? Il miglior modo di far uscire la propria anima dalla barbarie, non è quello di rinnegare globalmente la testimonianza degli occhi e degli orecchi, per affrettarsi ad evadere dal mondo. Bensì è quello, semplicemente, di snebbiare la caliginosa visione degli occhi sensibili, sottoporre a ritmo l'ascoltazione disordinata delle orecchie; e attraverso la snebbiata visione degli occhi, come attraverso l'ascoltazione degli orecchi fatta euritmica, cogliere la luce delle idee universali, avvertire il concatenamento sonoro della multiforme causalità nell'universo. E Aristotele ha formulato per questo la sua meravigliosa, imperitura, inattaccabile dottrina della conoscenza. Ci ricordiamo noi sempre di inquadrarla come si conviene sullo sfondo globale dell'antropologia, della psicologia, della filosofia e della pratica religiosa dello Stagirita? Chi conosce per esperienza la schematica ed algida crudezza, con cui la si



Digitized by Google

espone, specialmente nelle nostre scuole ecclesiastiche, ha tutta la ragione per dubitarne. La si riduce di consueto ad una formuletta scheletrica e fossilizzata: enucleazione dell'idea universale attraverso la percezione dei singoli; costituzione dei fantasmi; nuova elaborazione del materiale sensibilmente percepito mercé la virtù dell'intelletto agente; fissazione del concetto, sul diaframma dell'intelletto passibile. Ma non ci si preoccupa affatto di esaminare che cosa ha indotto Aristotele a distinguere il duplice *nus* e ad individuarne e disegnarne lo scambievole rapporto, nella forgiatura dell'idea universale. Soprattutto si è completamente dimenticato di avvertire e di rivivere il senso misterioso del divino operante nell'attimo del pensiero, che Aristotele ha portato costantemente con sé, checché si possa dire in contrario, dal giorno dei suoi primi dialoghi, tuttora avvivati di reminiscenze di scuola, il *Protreptico* e il dialogo *Intorno alla filosofia*, fino agli estremi anni della sua prodigiosa maturazione didattica.

È scritto nell'*Etica ad Eudemo*, oggi così definitivamente rivendicata alla gioventù di Aristotele: « Quei che sono pieni del possesso divino e che posseggono la chiaroveggenza sull'avvenire, anche se svolgono opera conoscitiva, non possiamo in verità dire che siano pienamente e consapevolmente padroni di sé, né nel dire quel che dicono, né nel fare quel che fanno. Ma non diremo neppure che essi siano in preda puramente e semplicemente ad una concupiscenza fisica. Ché vi son forme di conoscenza e vi sono atteggiamenti sentimentali (πάθη) che trascendono la nostra consapevolezza e il nostro potere. Lo ha ben detto Filolao: vi sono in noi potenze irrazionali più potenti della ragione ». (1225, 55). Può darsi che Cicerone avesse nell'animo questa sentenza aristotelica, quando scrisse nel *De Divinatione*: « Aristoteles quidem eos qui valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur, censebat habere aliquid in animis praesagiens atque divinum » (I, 38, 51).



Digitized by Google

Nel processo della sua maturazione speculativa e scolastica, Aristotele è stato naturalmente tratto ad illuminare sempre più minutamente il meccanismo della conoscenza nel suo circolo chiuso. Quali mai erano le condizioni che permettevano all'anima umana l'appercezione tipicamente filosofica dell'universo? È ben noto quanto sia capitale, al riguardo, il tratto centrale del Libro terzo del *De Anima*.

« Quella parte dell'anima, vi scrive Aristotele, che è capace di conoscenza e di esperienza, è essa separabile o no, nella sua struttura esistenziale o semplicemente concettualmente? Ecco un quesito da risolvere insieme agli altri che riguardano i tratti differenziali di questa parte conoscitiva dell'anima e la maniera in cui si attua il fatto della conoscenza. Se noi presupponiamo che il conoscere sia qualcosa di simile alla percezione sensibile, ci saranno due alternative: o che la conoscenza implichi qualcosa di passibile, determinato dall'intelligibile, o che il fatto della conoscenza si svolga in un qualsiasi altro modo analogo. Ma essa deve essere immune da passione, pure essendo suscettibile della idea, ed in potenza, tale da essere investita dall'idea, anche se il suo modo di realizzarsi non sia paragonabile al modo in cui si comporta la capacità sensibile di fronte ai sensibili. È assolutamente necessario, dal momento che l'intelligenza tutto conosce, che essa sia completamente immune da commistione. Lo ha detto anche Anassagora, che l'intelligenza, per dominare, debba esser tale: ché il conoscere è un dominare. Il conoscere infatti vieta la presenza di tutto che sia estraneo e contiguo, ché la sua natura non è altro che la capacità più sconfinata. Quella parte dunque dell'anima che noi chiamiamo intelligenza (ed intendo con ciò designare quella parte con cui l'anima ragiona ed assimila) nulla è, in atto, delle cose che esistono, prima di conoscere. Per cui, non è il caso davvero di dire che essa sia commista al corpo, ché in tal caso, che cosa mai diverrebbe essa e a



Digitized by Google

quale zona apparterrebbe, alla fredda o alla calda? Ché pure in tal caso avrebbe bisogno di qualche strumento, come ne ha d'uopo la capacità sensibile. Bene dicono coloro che definiscono l'anima il luogo di raccolta delle idee. Purché s'intenda che non tutta l'anima è luogo di raccolta delle idee, ma solo la sua parte intellettiva, e si aggiunga che non lo è in atto, ma in potenza. E si badi, che la carenza di alterazioni non è la stessa nella capacità sensibile e nella capacità conoscitiva. Appare ben chiaro dalla natura stessa degli organi sensibili e della sensazione. Il senso infatti è incapace di essere affétto dall'oggetto esterno, dopo una sensazione violenta. Così, dopo un rumore assordante, si diventa incapaci di percepire qualsiasi suono, come dopo un'abbacinante percezione di colori, è impossibile vedere, e come dopo una strapotente irruzione di sensazioni olfattive, diviene impossibile percepire odori. Nella capcità conoscitiva si verifica precisamente il contrario. Una più alta conoscenza non attenua, ma acutizza la conoscenza delle realtà inferiori. Si aggiunga che la capacità sensibile non esiste senza il corpo, mentre la capacità conoscitiva ne prescinde.... In realtà l'intelletto conoscitivo è tal cosa da poter diventare tutte le cose, in quanto fa tutte le cose. La sua intima natura è tale da poter essere paragonata alla luce, perché è precisamente la luce che traduce in atto i colori che erano in potenza... Per cui la conoscenza nella sua attualità si traduce e si trasferisce nella cosa stessa. Di modo che è coesistente con essa, mentre la conoscenza in potenza, che pure genericamente non è anteriore neppure nel tempo nell'individuo cogitante, è cronologicamente anteriore alla conoscenza in atto. Ché tutto che diviene discende dall'ente in atto ».

Anche in questa così scarna e lucente delineazione del passaggio dalla conoscibilità in potenza alla conoscibilità in atto, mercé lo stimolo dell'intelligibile, che porta la capacità conoscitiva del-



Digitized by Google

l'anima a trasvolare di cosa in cosa, identificandosi con ciascuna di esse, Aristotele fa trapelare, dalle sue martellanti proposizioni, il senso tipico della sua aderenza al reale. La conoscenza non è una posizione di esseri, ma è una registrazione di esseri: registrazione non puramente passiva, ma registrazione illuminante ed evocativa, nell'atto stesso in cui riceve un'impronta e si offre a un sigillo. La conoscenza ha veramente qualche cosa di divino, perché illumina e circoscrive. Luogo di raccolta delle idee, l'intelletto non le riceve da un mondo transuranico, a noi familiare per virtù di ricordo di fasi di esistenze preterrene, ma le trae su, mercé la propria virtù rivelatrice, dal fondo oscuro e limitato dell'esperienza sensibile.

Pochi incisi prima di questo medesimo capitolo quarto del libro terzo del *De Anima*, in cui Aristotele descrive in termini così incisivi il procedimento ineffabile dell'atto conoscitivo, egli aveva lasciato cadere un aforisma che dovrebbe essere posto come epigrafe ad ogni rievocazione dell'ampio e primigenio insegnamento aristotelico: « La fantasia è comune agli uomini e agli animali; la f e d e è caratteristica dell'uomo: nessun animale ne è capace » (*De Anima*, 428).

Un passo di Sinesio, nel suo coloritissimo centone filosofico, *Dione*, ci permette di constatare quanto di mistico, nel significato etimologico della parola, ci fosse nella gnoseologia aristotelica. In questo passo Sinesio rimanda ad un'opera perduta di Aristotele, forse il dialogo *Intorno alla Filosofia* in cui effettivamente doveva apparire in tutta la sua vasta significazione l'inclinazione dello Stagirita ad istituire una specie di comparazione, niente affatto retorica e metaforica, ma pienamente concreta e consapevole, fra il fatto dell'umana conoscenza e l'esperienza della iniziazione misterica. Il processo conoscitivo doveva essere effettivamente per lui una specie di epoptea iniziatica. La luce che l'intelletto operante (non dobbiamo mai dimenticare che quello che vien chiamato intel-



Digitized by Google

letto agente non è mai detto da Aristotele νοῦς ποιητικός ma τὸ ποιοῦν), getta sugli intelligibili, è effettivamente un riprodurre in qualche modo l'atto causale, con cui e mercé cui, le realtà mobili sono uscite dal primo movente immobile. Donde si vede quanto sia arbitraria, quanto sia angusta e quanto sia fallace, quella maniera semplicistica, invalsa presso gli idealisti, di designare la speculazione ellenica, così inalterabilmente consapevole dell'apporto della facoltà conoscente all'atto della conoscenza, come un puro e sensistico oggettivismo.

Come si sa, quello strano tipo di vescovo sincretista che fu Sinesio di Cirene, volle, col suo *Dione*, offrire uno specchio di perfetta vita spirituale a guida al figlio che egli si aspettava. In questa brillante e succosa divagazione filosofica, Sinesio prende di mira i monaci egiziani, per inculcare e raccomandare un ideale armonico di esistenza, che schivi le esagerazioni dell'ascesi contemplativa, come le grossolanità del vivere mondano.

Alla tecnica monastica Sinesio contrappone l'aurea temperanza e il misurato equilibrio dell'ellenismo classico, celebrando sopra tutto la virtù ed il merito della ginnastica concettuale. E scrive: « Conoscere, è un procedere nello spirito. Passando da ragionamento a ragionamento, si avanza e si progredisce. Nulla di più congeniale allo spirito, che l'esercizio dialettico. Nulla di più propinquo ad esso, che lo spiegamento della capacità razionale. Dov'è il ragionamento, ivi è lo spirito: quanto meno, una funzione dello spirito, applicata a realtà inferiori. Perché dobbiamo riconoscere che quaggiù vi sono esercizi speculativi e studi razionali che appaiono opera di uno spirito inferiore. Tali le opere oratorie e poetiche, studi di scienza della natura e di scienza matematica. Ebbene: anche tutto ciò contribuisce all'ornamento e all'irradiamento di quella capacità visiva dello spirito, di cui parla Platone. Contribuisce alla eliminazione



Digitized by Google

della foschia in cui siamo avvolti e al nostro ridestarci, addestrandoci adagio adagio e passo passo a sempre più alte visioni. Solo così si giunge, un giorno, coraggiosamente a contemplare un più alto spettacolo e a fissare le pupille nel sole, senza dovernele ritrarre immediatamente. Così lo spirito greco, anche là dove appaga il suo desiderio di piacere, pone in opera la sua capacità conoscitiva, e trae dal diletto un vantaggio per la sua prima e capitale aspirazione. Giudicare, compilare un sermone, dettare un poema non son cose al di fuori dell'àmbito dello spirito. Affinare e polire lo stile, cercare ansiosamente il migliore argomento e formularlo a norma di leggi e riconoscerlo per valido se architettato da altri, tutto ciò non può mancare di severità e non può essere ridotto ad un trastullo. Quei cotali che battono altro cammino, da essi giudicato il cammino adamantino (l'allusione è trasparente), pur concesso che qualcuno di loro raggiunga la meta, ed io non lo contesto, non mi sembra davvero che battano un cammino. Ché, di grazia, si tratta di un cammino nel quale non c'è né progressivo avanzamento, né un prima né un poi, né una disposizione ordinata. Il loro modo di procedere rassomiglia di molto ad un'orgia bacchica, a un ondeggiare di maniaci e di invasati. È gente che presume di arrivare al traguardo senza correre o che si illude di oltrepassare la ragione operando difformemente dalla ragione. In nessun modo l'applicazione della conoscenza e il cammino dello spirito può essere rassomigliato a un dramma sacro. Essa nulla ha di comune con il transito disordinato da luogo a luogo. Se vogliamo paragonare ad una cosa piccola una grande, noi diremo che vale qui quel che dice Aristotele degli iniziati, che cioè essi non devono imparare qualcosa, ma sperimentare ed essere indotti in determinate disposizioni di spirito, una volta fatti capaci di assorbirle. Poiché l'attitudine è qualcosa di irragionevole. Qualora la ragione non la predisponga, lo è ancor più. Per tutti costoro il precipitare verso



Digitized by Google

una prassi meschina ed angusta, si compie d'un tratto. Nessuno stato intermedio per loro. E la discesa è così rovinosa da rassomigliare ad una vera e propria caduta. Non diversamente, al polo opposto, noi possiamo paragonare, a volte, l'ascensione ad un salto. Coloro che non furono accompagnati dalla ragione al momento della partenza, costoro non saranno al ritorno accolti dalla ragione. Come è compatibile l'entrare, ora, a contatto con il Primo e tornare, ora, al ciarpame e ai vimini? L'uomo, a norma della sua capacità conoscitiva, che è una capacità mediana, è chiamato ragionevole e ragionevole è. Questa capacità ragionevole costoro non l'hanno mai svolta, a meno a quanto appare ».

Il passo è di una singolarissima importanza. Nel suo orientamento eccentricamente sincretista, Sinesio ha a sdegno l'ascesi inerte e contemplativa di quegli innumerevoli monaci egiziani di sua conoscenza, che facevano della perfezione cristiana una consegna di assenteismo e di inoperosità. Sinesio ha particolarmente a fastidio il disdegno monacale per la cultura dello spirito e l'affinamento della intelligenza. Egli celebra la virtù della conoscenza e il valore morale del tirocinio filosofico. La citazione di Aristotele che egli introduce nella sua diatriba non si armonizza però adeguatamente col contesto. Aristotele, – e le parole di lui, riferite da Sinesio, sono oggi suscettibili di una più fedele interpretazione mercé citazioni di altri scrittori, solo di recente recuperate –, accenna semplicemente alla differenza tra quel che è pura progressione dialettica, da ragionamento a ragionamento astratto, e quel che è percezione ed esperienza nella iniziazione dei misteri. Ma nelle parole di Aristotele non v'è affatto quel deprezzamento della intuizione iniziatica che Sinesio vuole scoprirvi. Al contrario, Aristotele prende lo spunto e il termine di raffronto dalla intuizione della iniziazione misterica, per chiarire quel che egli avverte di iniziatico e di misterico nello stesso fatto della conoscenza razionale.



Digitized by Google

È quel che risulta inoppugnabilmente da tutto quello che Aristotele insegna sul terreno dell'antropologia, e che non può non essere tenuto presente, come sfondo e presupposto delle sue dottrine gnoseologiche.

Occorre dare la conveniente importanza all'illuminante asserzione aristotelica che troviamo nel *De Anima* e che abbiamo sopra citato. La conoscenza sensibile e la conoscenza intellettuale sono l'una di fronte all'altra inconfondibili, per un divario capitale. Le sensazioni violente attutiscono l'attitudine sensoria: il più parossistico esercizio della facoltà conoscitiva non ottunde affatto e non paralizza la virtù conoscente: al contrario, la sottilizza e la esaspera. Quanto più conosciamo, tanto più sogniamo di conoscere. Tanto più speculiamo, tanto più si ingagliardisce e si affina il bisogno di speculare. Basta avere introdotto una difformità così decisamente e irriducibilmente antitetica fra esperienza sensibile e conoscenza intellettuale, perché Aristotele appaia, agli occhi di chi aderisca alla concretezza del suo insegnamento, funzionalmente immune da qualsiasi taccia di sensismo, anche se la sua gnoseologia, agli antipodi da quella platonica, attinge dalla sensazione e dal materiale sensibile gli elementi della sua riflessione metafisica. Se il primo motore immobile vive nella contemplazione abbacinante del suo pensiero pensante, l'intelligenza finita non è retta che da una aspirazione costante a visioni sempre più alte, a rivelazioni sempre più compiute. La conoscenza non è, per definizione, una rivelazione e la nostra vita spirituale non è un'ansia insonne verso il raggiungimento di più alte esperienze? Si pensi allo strano circolo in cui si svolge il pensiero aristotelico. Al cospetto del mondo fuori di noi la nostra attività conoscitiva è una tavola spalmata di cera, su cui nessun carattere è ancora inciso e segnato. Nulla vi si può trascrivere che non prenda le mosse e non riceva la prima traccia dalla esperienza dei sensi. Anche la conoscenza



Digitized by Google

speculativa pertanto è per Aristotele condizionata dall'esercizio delle nostre virtù sensitive. Ma queste virtù sensitive hanno in sé una pregiudiziale condanna.

Troppo violente, si annullano, diciamo meglio, annullano la loro stessa primigenia potenzialità. Sicché la sensibilità è condizione e, nel medesimo tempo, possibile annullamento del materiale necessario alla nostra virtù conoscitiva. Ma questa virtù conoscitiva ha anche altre sorgenti: l'esperienza sopra tutto, ché l'esperienza non è tutta nella sensazione esteriore. Aristotele, nella sua infinita perizia di sperimentatore e di indagatore sperimentale dell'universo fuori di noi, riconosce l'esistenza di quei sensi interni variabili, multanimi, infiniti, nei loro aspetti e nelle loro possibilità, che sono legati e subordinati al temperamento, in funzione, l'avvicinamento non appaia paradossale, delle nostre secrezioni ghiandolari. Quanto non ha dissertato Aristotele sulla natura dei « melanconici », soggetti alle alterazioni della bile? Non è in queste alterazioni la ragione profonda di tanti sentimenti e di tante possibilità spirituali? Ma anche nell'analisi di questi rapporti fra i temperamenti, i caratteri e la vita dello spirito, Aristotele non cade mai in una raffigurazione puramente materialistica della vita spirituale. La θεία μοῖρα di Platone non è affatto eliminata e superata da Aristotele. Diventa in lui piuttosto una θεία φύσις, ché c'è sempre qualcosa di ineffabilmente misterioso nell'attività dello spirito. Ed è per questo che dovunque il divino opera, il filosofo, lungi dall'atteggiarsi a giudice disdegnoso, incline a riguardare come inferiori le attività refrattarie ad un riassorbimento e ad un superamento nella sfera astratta della conoscenza filosofica e storicistica, si piegherà, rispettoso e vigile, a raccoglierne l'ammaestramento e a segnalarne e possibilmente ad utilizzarne la virtù normativa. Ed eccoci ad uno dei momenti più significativi dell'insegnamento aristotelico, il momento che investe la capacità



Digitized by Google

purificatrice (κάθαρσις) delle emozioni violente, suscitate dall'arte o dalla iniziazione religiosa.

Scrive Aristotele nel libro ottavo della *Politica* (cap. 7,1342): « La passione che investe violentemente alcuni spiriti è in fondo presente in tutti. Ma differisce quantitativamente nel più e nel meno. Passioni di tal genere sono il senso della pietà, la paura, l'invasamento divino (ἐνθουσιασμός). Vi sono temperamenti particolarmente disposti a questo genere di stimoli e di movimenti intimi. Noi vediamo costoro, dopo l'audizione di canti sacri, quando abbiano sorbito motivi musicali capaci di ammansire l'anima, presa da commozione orgiastica, placati, quasi abbiano inghiottito una medicina e si siano assoggettati ad una intima purificazione. Lo stesso è perfettamente logico che accada in coloro che hanno l'animo turbato da un senso di sconvolgente pena e di paralizzante terrore. Possiamo dire più genericamente, in tutti quelli che soggiacciono a passioni violente. Tutti gli altri possono essere sottoposti anch'essi al medesimo regime nella misura in cui partecipano a simile temperamento. È questo il modo di pervenire ad una purificazione e ad un alleggerimento, non scompagnati da intimo piacere. È a questo modo che certe determinate composizioni musicali offrono agli uomini, con la loro capacità purificatrice, un trasalimento gioioso, immune da qualsiasi rischio ».

Lungi dall'indicare nelle forme più semplici della pedagogia religiosa espressioni inferiori della vita dello spirito, Aristotele, questo figlio di medico, educato a tutte le sottigliezze della speculazione platonica, scorge, addita e celebra, nelle espressioni rudimentali della devozione misterica, che è devozione popolare per eccellenza, non solamente il nucleo centrale di quella che è la stessa missione dell'arte tragica, considerata anch'essa come una forma di catarsi, bensì anche il termine di confronto più acconcio, a far comprendere l'iniziazione misterica, che è nel fatto della conoscenza intellettiva. Il passo di Sinesio reso oscuro e lambiccato dalle



Digitized by Google

preoccupazioni polemiche del sincretista vescovo di Cirene e di rimbalzo la citazione di Aristotele contenutavi, hanno ricevuto luce da un passo inedito di Michele Psello pubblicato dal Bidez nel Vol. VI del *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Il passo di Psello ha già dato occasione, sotto la guida di quell'espertissimo conoscitore della letteratura mistica ellenica che è A. Delatte, a una eccellente monografia sulla posizione di Aristotele di fronte all'esperienza religiosa popolare e alla liturgia iniziatica dei misteri che viene a correggere e ad integrare in maniera rilevante la nostra circoscritta e inadeguata maniera di considerare ed apprezzare Aristotele (Jeanne Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège, 1932 « Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Fascicolo LI).

Anche il frammento di Michele Psello fa parte evidentemente di una esortazione all'esercizio delle capacità cogitanti e all'addestramento speculativo dello spirito: « Vi ho promesso di trasmettervi nel mio insegnamento quel che io ho appreso non quel che io ho ricevuto attraverso le mie impressioni sperimentali, ma voi quasi immemori della promessa trascinate noi, violentandoci, a quel che deve necessariamente sperimentare il contemplatore. Per mio conto, qualora voi desideriate imparare qualcosa attraverso la dimostrazione e l'indagine dialettica, io sono senz'altro pronto all'insegnamento. Ma se voi bramate avvicinare lo spirito al mondo intelligibile mercé le contemplazioni immediate dello spirito io non ho né voglia né possibilità di soddisfarvi. Ogni genere infatti di letteratura spirituale, così quella ispirata da Dio come la parte rimanente, quella appartenente al mondo profano, si divide in due generi: il genere didattico e il genere iniziatico (τὸ τελεστικόν). Il primo perviene all'uomo attraverso l'audizione, il secondo attraverso una illuminazione che lo spirito intimamente sperimenta. Questo secondo genere di apprendimento Aristotele lo rassomigliò al ge-



Digitized by Google

nere dei misteri (μυστηριῶδες), comparandolo alle iniziazioni eleusinie. In queste infatti l'iniziando era sottoposto a contemplazioni impressionanti, non riceveva un insegnamento. Così dunque chi attraverso un moto spontaneo dell'anima abbia accolto la certezza dell'immortalità, costui avrè ricevuto un insegnamento didascalico, ma non iniziatico. Ma chi in virtù di una visione intima dello spirito abbia intravisto l'anima stessa o pur senza averla contemplata abbia accolto senza mediazione nello spirito la ferma fede nella immortalità, questi è veramente uno che ha sperimentato e che ha ricevuto l'iniziazione. Non vogliamo dire con questo che l'ammaestramento non sia una esperienza (anche l'insegnamento implica la reale partecipazione dello spirito). Noi vogliamo dire soltanto che nella prima alternativa l'ammaestrato contribuì col proprio sforzo attento e con la tensione del proprio spirito all'apprendimento, mentre nella seconda alternativa la contemplazione è inesprimibile, rimanendo la sensibilità assente a simiglianza di Paolo che vide e ascoltò cose invisibili ed inesprimibili ».

Nei suoi saggi di un sessantennio fa sulla teoria aristotelica del dramma il Bernays a proposito della funzione catartica della rappresentazione che con una sovraeccitazione dei sentimenti della pietà e dello sgomento ne liberava e ne purgava lo spirito, vedeva la dottrina di una possibilità di guarigione dei turbamenti dello spirito mercé la loro sovraeccitazione fino al parossismo. Si sarebbe trattato di una cura omeopatica (Sollicitationstheorie). Noi dovremo parlare piuttosto di una « charismatik-theorie ». Lo spirito umano è un serbatoio insondabile di attitudini e di potenzialità che hanno tutte ugualmente la loro radice e la loro sorgente in un rapporto diretto e inesauribile con le potenzialità divine. C'è un carisma nella conoscenza come c'è un carisma nell'attingimento contemplativo. E se il carisma conoscitivo implica un addestramento dialettico e un processo



Digitized by Google

raziocinante questo non vuol dire che la conoscenza non abbia in sè qualche cosa di iniziatico come la sperimentazione passionale e il discoprimento impressionistico delle liturgie misteriche. La spiritualità greca ha conosciuto i suoi sacramenti anche prima della disciplina ecclesiastica cristiana e in questo maestoso formarsi progressivo della spiritualità mediterranea la liturgia ecclesiastico-cristiana non è che il coronamento supremo e la celebrazione definitiva della duplice via che l'uomo deve battere per realizzare e portare a fioritura la semenza soprannaturale che Dio gli ha deposto nell'anima.

Il passo di Michele Psello ci fa cogliere sul vivo ancor meglio della citazione leggermente deformata di Sinesio con quanto duttile ed elastica larghezza di spirito Aristotele accogliesse nella sua pedagogia enciclopedica così la validità dei metodi dialettici di cui aveva dato la legislazione perfetta come i metodi iniziatici della contemplazione religiosa. Filosofia e religione non erano nella immensa vastità del suo spirito due forze in contrasto, ma due forze chiamate al più fruttifero dei connubi.

Plutarco si è costituito anche lui garante di questa profonda e ricca ambivalenza della visione aristotelica in un passo capitale del *De Iside et Osiride:* « La conoscenza del conoscibile, del trasparente (εἰλικρινοῦς, strano osservare che questo vocabolo, adoperato qui da Plutarco, è il medesimo che noi troviamo nella lettera ai Filippesi, I, 10, di San Paolo per additare la consegna del cristiano, chiamato appunto ad essere trasparente come un cristallo filtrato da parte a parte dal raggio del sole) del sacro come fulmine folgorante consente all'anima di colpo a volte un contatto prodigioso e una appercezione superiore. È per questo che Platone ed Aristotele chiamano epoptica quella parte della filosofia nel cui alone di luce quei cotali che oltrepassata col ragionamento la zona dell'opinabile, del composito, dell'eterogeneo si levano alla zona di quel primo



Digitized by Google

sussistente, di quel semplice nella sua assolutezza, avendo attinto in qualche modo la pura verità che lo concerne possono bene darsi a credere *di* avere raggiunto il termine supremo della filosofia ». (77).

Ci si guardi bene dall'avvicinare la posizione aristotelica così nitidamente ed efficacemente tratteggiata da Plutarco alle posizioni di certo idealismo di nostra conoscenza. Tale idealismo potrebbe a parole immaginarsi che la visione idealistica del reale sia precisamente questo attingimento diretto e immediato della realtà sacra che è nello spirito operante. Comunque da parte di tale idealismo si dovrebbe quanto meno riconoscere che la presunta difformità dello spiritualismo moderno da quello che viene oggi volgarmente designato come l'oggettivismo pre-cristiano è una vana e fantasiosa millanteria e una palese e smaccata offesa alla realtà storica. Testimonianze come quelle che noi siamo venuti raccogliendo in queste pagine mostrano fino a qual punto i maestri del pensiero mediterraneo avessero avvertito fin dalla antichità la venerabile sacralità delle operazioni spirituali umane. Ma questa sacralità essi, i nostri vecchi maestri e padri nel pensiero e nell'esperienza sacra, la ricavarono dal riconoscimento preliminare di un mondo altro da noi di fronte a cui ci dobbiamo prostrare prima di assumerlo come strumento e veicolo per la nostra elevazione a Dio, a quel Dio trascendente che per mille vie ascose e vigilate ci riconduce a sé. Lungi dal fare del pensiero astratto l'espressione più alta dello spirito e della filosofia una divoratrice della religione, essi, i nostri maestri, non smarrirono mai il senso vivente della non confondibile validità dell'una e dell'altra. C'è una dottrina anche nella sperimentazione sacrale e nessuna esercitazione dialettica e cogitante può esimere e dispensare dalla partecipazione ai carismi.

Per questo — noi concludiamo come abbiamo cominciato — il vero filosofo è sempre poeta, am-



Digitized by Google

mette cioè possibilità di rivelazioni, negate alla filosofia, e impone alla filosofia un riconoscimento leale e ossequioso della validità dell'esperienza mistica.

Aveva fatto proclamare Eschilo al coro del suo *Agamennone:* « c'é una sapienza nella esperienza, solamente anzi sperimentando e patendo s'impara ». Aristotele riecheggia Eschilo. Non basta imparare, ma occorre « realizzare » (παθεῖν) attraverso la esperienza e la « passione », intendendo questo vocabolo nella significazione generale e pregnante del πάθος greco.



Digitized by Google

Digitized by Google

# VI

# CICERONE

Digitized by Google

Digitized by Google

Con tutte le migliori intenzioni di questo mondo; facendo ricorso alla più perspicace acribia nel passare al vaglio gli atti accumulati da Druman e da Mommsen nel processo da loro intentato alla figura e all'opera di Cicerone; né il nostro Ciaceri, né il nostro Arnaldi, né prima di loro Guglielmo Ferrero, sono riusciti a liberare l'oratore di Arpino dalla « grave mora » delle riserve e delle accuse che sono state formulate e accumulate a piene mani contro di lui.

È vero: il Wilamowitz-Moellendorff, con un verdetto rapido e incisivo, di questo cumulo di imputazioni ha fatto una volta giustizia sommaria, sentenziando che « Cicerone fu, per il suo popolo, Platone e Demostene insieme: è cosa imperdonabile disconoscere la grandezza della sua opera ».

Ma questa sentenza che avrebbe potuto essere decisiva è stata lasciata cadere occasionalmente in una grande monografia su *Platone*, e non ha determinato senz'altro una riabilitazione completa del più signorile esperto nel maneggio della lingua latina, che questa lingua abbia avuto.

Il gran pubblico continua, senza cercare di rendersi conto delle ragioni del proprio giudizio, ad avere un po' a fastidio l'oratoria ciceroniana e a motteggiare sulla ambiguità oscillante del suo carattere. A parte la non troppo lusinghiera



Digitized by Google

nomea che Cicerone ha fra i provenienti dalla nostra scuola classica, la quale ha perduto, miserabilmente, pure il più lontano sentore della nostra vita e della nostra grandezza spirituale, si continuano, senza controllo, a ripetere i giudizi correnti che Cicerone sia stato un insaziabile egoista e un angusto miope, mescolanza piatta di cronista e di avvocato, vittima e zimbello, dal principio alla fine della sua movimentata carriera, della propria vanesia e fatua ipersensibilità.

Diciamo subito di non voler negare affatto che nel carattere di Cicerone, e molto più nelle precarie vicende e nelle agitate peripezie del suo *curriculum* politico, ci siano infinite ombre, suscettibili delle più infauste e sfavorevoli valutazioni.

Però vorremmo subito soggiungere che avremmo voluto vedere molti degli aristarchi che emettono, a cuor leggero, *pollice verso*, la loro sentenza di condanna, barcamenarsi in quel po' po' di convulsioni politiche, che contrassegnarono l'età ciceroniana, alla vigilia della trasformazione della vecchia repubblica, tutta improntata a senso di libertà e di dignità civica, in monarcato tirannico. Abbiamo visto ben noi, con i nostri occhi, quali siano, nelle ore critiche, la fierezza e la compostezza morale di tanti che blaterano di consueto, a destra e a manca, di spiritualità e di coscienza.

La storia di Roma, lo si sa, è il dramma grandioso della graduale conquista di tutto un paese, compiuta per opera e per virtù di una delle sue città, la città, si sarebbe detto, predestinata dalla sua giacitura fisica e dalla sua capacità di irradiazione, ad assumere posizione di privilegiato predominio. Questa storia, dalle sue origini ai fastigi cesarei, è tutta avvolta in un alone di gloria che si era fatto anno per anno più lucido e più vasto. Ma ogni grandezza nazionale, giunta al suo apogeo, è presa fatalmente dalle vertigini dell'imperialismo nazionalista, e l'ora del suo fastigio è anche l'ora della sua inarrestabile decadenza morale. La conquista romana, iniziatasi con la sottomis-



Digitized by Google

sione del Lazio, aveva portato Roma, prima della metà del terzo secolo a. Cristo, ad assidersi arbitra e sovrana in Italia. E non era davvero da prevedersi che la sua signoria potesse rimanere circoscritta nei confini del suo ambito terriero. Si potrebbe dire che ogni momento della sua espansione aveva postulato e avrebbe postulato i successivi.

Ora eccezionalmente solenne era stata per lei quella nella quale, in risposta ai Mamertini di Messana, il Senato, dopo lunga e agitata deliberazione, aveva deciso di mandare soccorsi al di là dello stretto, in Sicilia. Quel giorno, i *patres conscripti* avevano votato un intervento che doveva pesare portentosamente per secoli sul destino espansionistico della metropoli del Tevere, più di quanto essi non avessero preveduto. Chi non sa che certe decisioni vanno, sotto la pressione propizia delle circostanze, molto al di là delle intenzioni?

Si può senza intempestiva esagerazione ricordare come, a duemila anni di distanza, il giorno in cui, in risposta agli appelli di Richelieu, l'Inghilterra inviava una flotta in quel medesimo mare Mediterraneo di cui Roma andava ad assumere il comando soccorrendo i Mamertini a Messana, nessuno, oltre Manica, si rese probabilmente conto delle incalcolabili conseguenze che quella decisione avrebbe avuto per molti secoli e per tutto il mondo.

La prima guerra Punica era scoppiata più che centocinquant'anni prima della nascita di Cicerone. L'allarme di fronte alla crescente potenza di Cartagine, che aveva suggerito e ispirato la decisione del Senato romano, era più che legittimo. La unificazione dell'Italia sotto il prestigio della propria egemonia, doveva spingere irrevocabilmente Roma alla espansione sul mare. Si iniziava così l'epopea delle sue conquiste in tutto il bacino del Mediterraneo. Esse si sarebbero spiegate, per due secoli e mezzo, tutte intorno, a ventaglio, così ad oriente come a mezzogiorno e ad occidente, fino alla suprema vittoria di Azio.



Digitized by Google

Il decorso della vita di Cicerone coincide col massimo spiegamento di questa potenza, anche se i suoi occhi non ne videro l'estremo epilogo fatale. Si può ben dire che ne fu ben più che spettatore. Nel 66 av. Cristo pretore, con giurisdizione sui processi *de repetundis*, egli aveva sostenuto, a spada tratta, la rogazione con cui Manilio aveva proposto che si affidasse a Pompeo, già insignito di poteri straordinari per la campagna antipiratesca, il comando della guerra contro Mitridate e Tigrane. Fu questa la campagna che permise a Pompeo, conseguita la vittoria su Tigrane, di ridurre la Siria in provincia romana, e di conquistare Gerusalemme. Gesto questo temerariamente simbolico, preannunciante quel che sarebbe stato, poco più che centotrent'anni dopo, il risultato cruento di una secolare lotta etnica: la dispersione d'Israele nel mondo. E quasi perché la presenza di Cicerone fosse in qualche modo avvertita per tutto là dove maturavano le sorti imperiali di Roma, un prosaico calcolo opportunistico gli consigliava di mandare, quasi in ostaggio, il fratello Quinto, al campo di Cesare nella debellanda Gallia.

Ma le grandi conquiste non potevano non essere foriere delle più furenti discordie cittadine. Le rivalità dei partiti, le incertezze accompagnanti il trapasso dello stato romano dalla libertà repubblicana allo inevitabile cesarismo, dovevano mettere a durissimo partito le qualità di Cicerone, fragile vaso fittile in mezzo a vasi mobili, pesanti e turbolenti di bronzo. L'esilio metteva ruvidamente allo scoperto tutte le carenze e tutte le tremanti e mutevoli debolezze della sua anima in pena, incapace di assumere fino in fondo le responsabilità, così spesso forzatamente, prepotentemente immorali, della politica attiva. Platone ai suoi tempi si era prudentemente astenuto dal partecipare alla torbida politica ateniese dei suoi tempi. Caso mai, un tentativo di realizzazione politica egli aveva sognato di poterlo compiere soltanto oltre mare, presso i malfidi amici di Sicilia. Cicerone, da buon



Digitized by Google

avvocato, non era riuscito a sottrarsi alla tentazione della politica militante, e ne avrebbe dovuto pagare il fio. Il governo proconsolare della Cilicia (provvidenzialmente singolare questa destinazione nella terra che avrebbe visto l'incontro di Antonio e di Cleopatra e la nascita di San Paolo !) conferitogli da Pompeo, doveva permettere a Cicerone, cinquantacinquenne, un'ultima illusione di successo. Una minuscola vittoria sull'Isso (anche Alessandro aveva riportato colà una delle sue più decisive vittorie, e non è da escludere che il ricordo avesse solleticato l'ingenua vanità di Cicerone), gli consentiva la proclamazione ad *imperator* e il trionfo doveva essere l'ultima luce della sua fortuna. Poi lo scoppio turbinoso della guerra civile lo aveva travolto, diciamo pure la parola, senza decoro e senza fermezza. Tra Cesare e Pompeo l'anima pusilla di Cicerone doveva miseramente smarrirsi. Si era lusingato di poter trarre norma dallo scontro di Farsalo, ma fra Cesare e Catone troppo rischiosa era l'opzione, e ancora una volta Cicerone aveva oscillato. Poi era venuta una serie di tristezze familiari che facevano ripiegare l'anima di Cicerone su se stesso. Doveva avere una formidabile ripresa all'indomani delle Idi di marzo, e le sue *Filippiche* sono li testimoni dell'ultimo sussulto di una grande anima, che ha sognato una politica onesta, e non ha saputo invece affrontare la repellente disonestà della politica che offrendo la sua testa ai sicari. Perché di questa morte, così socraticamente dignitosa, non gli fu fatto credito sufficiente dagli storici malevoli e mal predisposti ? Anche Cicerone avrebbe ben meritato una apologia, come quelle tessute da Platone e da Senofonte per il loro maestro.

Ma diciamo la verità. La sua apologia, Cicerone l'ha avuta, non in una ricostruzione più o meno ipotetica di un'arringa defensionale dinanzi a giudici che Cicerone non ha potuto avere dinanzi a sé. La solenne apologia di Cicerone l'hanno dettata Sant'Ambrogio, Sant'Agostino, Dante. Sant'Am-



Digitized by Google

brogio nel suo *De officiis ministrorum*, compilato sulla scorta de *De officiis* ciceroniano, in un'opera cioè che segna la prima sistemazione dell'etica cristiana mercé un processo sottilissimo di assimilazione della cultura antica; Sant'Agostino quando ha scritto nelle *Confessioni* che fu l'*Ortensio* di Cicerone ad accendergli nel cuore la passione per la filosofia; Dante infine quando, riecheggiando Sant'Agostino, scriveva nel *Convivio:* « Boezio e Tullio, con la dolcezza di loro sermone, inviarono me ne lo amore, cioè ne lo studio, di questa donna gentilissima filosofia ».

Qui si è l'unico modo consentito a noi di porre Cicerone nella sua vera luce. È cosa di secondaria importanza rivendicare più o meno, contro il Mommsen, la legalità della condanna dei Catilinari. È di dubbia esattezza asserire aforisticamente, come ha scritto una volta l'Arnaldi, che se « Cicerone il 7 dicembre del 43 a. Cristo fu raggiunto alla sua villa di Formia dai sicari di Antonio, e pagò con la vita il suo odio e la sua passione, idealmente il vincitore di Azio fu lui ». Ad Azio il pronipote di Cesare fu soltanto lui il vincitore. Caso mai, si potrebbe dire che la vittoria politica e militare di Azio rese possibile, in qualche modo, – perché c'è sempre una nemesi nella storia, – la rivincita spirituale di Cicerone, tarda ma efficiente, contro il trucidato delle Idi di marzo del 44. Perché se Azio significava l'avvento della monarchia imperiale nel Mediterraneo, fu Azio che rese possibile l'amalgama spirituale del mondo mediterraneo, reso pronto così a quella rivelazione cristiana, di cui il travaglio spirituale di Cicerone aveva lasciato sull'orizzonte il presagio mal certo e l'invocazione trepidante.

Perché appunto la grandezza di Cicerone è tutta nella sua inquietudine e nel suo appello disperato ad una fede che trasfiguri la fraternità degli uomini. E questa grandezza ha una significazione storica perché, nella invocazione e nell'attesa di Cicerone, è la invocazione e l'attesa della Roma



Digitized by Google

imperiale, che, giunta all'apice della sua potenza, è ancora, secondo la parola dell'apocalittista canonico, colma di miseria e satura di abbiezione.

Non importa se la vita privata di Cicerone è piena di pecche e di foschie. Ci sono figure i cui connotati personali si direbbe che scompaiano e si ottundano, di fronte al rilievo saliente che i loro gesti e le loro parole vengono assumendo nella traiettoria di sviluppo di vaste correnti civili. Noi possiamo passar sopra alle incoerenze, alle titubanze, alle contraddizioni stridenti, alle piaggerie, spesse volte imperdonabili, di un temperamento nervoso e facilmente sconvolgibile da tutte le effimere sensazioni del giorno, quale è quello di Cicerone, condannato a muoversi sul terreno politico, in una età tanto sinistramente effervescente quanto la sua.

Forse riesce più difficile passar sopra alle rivelazioni poco edificanti della sua contabilità domestica, offerteci dal suo prezioso epistolario. Lo hanno curato, questo epistolario, come si sa, quei cotali che meglio erano designati alla bisogna: vale a dire, l'intelligentissimo amico dell'oratore, Attico, e il suo familiare devoto, Tirone. Questo *Epistolario* ci consente di seguire, si potrebbe dire giorno per giorno, l'andamento della sua vita privata, le oscillanti sinuosità del suo spirito. Non occorre ripetere qui, neppure in parte infinitesimale, la sconfinata congerie di osservazioni e di rilievi, della più strana ed eccentrica natura, che questo epistolario ha permesso di accumulare. Certo non lo si può scorrere senza provare una viva impressione di scandalizzato stupore quando si può constatare in quale misura Cicerone fosse impeciato in ambigue operazioni bancarie e quanto la preoccupazione del denaro fosse in lui pungente e assillante. Si direbbe che Cicerone di denaro abbia bisogno sempre e dovunque. Si vanta, è vero, di non essersi conformato all'andazzo universale di rubare a man salva nell'esercizio delle magistrature. Ma sta di fatto che non si discostò dal comportamento di quei



Digitized by Google

tanti che andavano affannosamente alla ricerca di eredità, sollecitando in tutti i modi, anche i meno corretti e i meno dignitosi, donativi testamentari. Qui si che Cicerone si rivela in pieno, quasi più che in tutto il resto della sua attività, *homo novus*. E noi sappiamo molto bene, con poca nostra edificazione, chi fossero gli *homines novi:* gli *equites*, nel cui novero figuravano tutti i maneggioni della ricchezza pubblica e di quella privata, quei cotali che appaltavano la riscossione delle imposte nei territori conquistati, da cui Roma, com'era costume per gli Stati dell'antichità, ricavava le sue risorse finanziarie. Si sa come le operazioni finanziarie di questi *equites* fossero le più eterogenee. Noi li incontriamo nell'*Epistolario* ciceroniano, così nella figura di esattori di canoni sull'*ager publicus*, come in quella di fornitori di eserciti, di assuntori di servizi pubblici, di prestatori a municipi e a piccoli sovrani vassalli, delle cui entrate fiscali poi si costituivano appaltatori. Cicerone non ebbe alcuno scrupolo ad erigersi sempre e dovunque, di *publicani*, in altri termini di banchieri, Dio sa come commendevoli, ad amico e a protettore. Li chiama, nella *pro Fonteio*, *homines honestissimi et ornatissimi*; li designa, nella *De imperio Gnaei Pompei*, quali rappresentanti della fortuna della Repubblica, quali ministri fedeli della ricchezza generale. Giunge a dirsi, nella *pro Plancio*, onorato lui stesso di appartenere a quest'*ordo*, degli *equites*, che è *ornamentum civitatis et firmamentum reipublicae*. E in un momento di insolita e commossa espansione, il buon Arpinate arriva a dichiarare: *habeo publicanos in deliciis, obsequor verbis, laudo, orno, efficio, ne molesti sint*. Ecco: quando si mettono a confronto queste liriche parole di Cicerone con quelle rigide e incisive dell'austero Tito Livio: *ubi publicanus esset, ibi aut ius publicum vanum, aut libertatem sociis nullam esse* non si può reprimere un senso di infastidito disgusto, per l'appariscente scarsa sensibilità morale dell'oratore. Tanto più che a simile



Digitized by Google

familiarità e a così spinta condiscendenza verso le malefatte del ceto bancario, Cicerone era spinto soprattutto dai continui bisogni del suo bilancio privato. Quanto non spesseggiano nelle lettere ciceroniane le richieste di denaro, le lamentose querimonie sugli interessi usurari richiesti e percepiti dai banchieri e dai creditori! Perfino sulle amare vicende coniugali di Cicerone l'avidità del denaro che egli forse aveva comunicato alla sua prima sposa, la « dolcissima » Terenzia, seppur non l'aveva contratta da lei, dové pesare in misura considerevole.

Non scandalizziamocene, comunque, troppo. Questo signore sempre tremante per il suo benessere e per il suo lusso, doveva dare al mondo, attraverso la sonora eloquenza dei suoi scritti morali, la misura di quanto lo spirito umano sia inguaribilmente mendico e accattone pur nello sfolgorio del più fastoso benessere. E con lui la Roma opulenta dell'Impero veniente doveva dare al mondo la misura della tragica miseria di una civiltà, che non faccia appello alla voce di Dio e al mistero del perdono. Perché la grandezza vera di Cicerone, l'altezza del suo profilo in quella galleria di maestri, nella quale noi dobbiamo andare a cercare la segnalazione delle tappe attravero cui si è effettuato il progressivo incedere della nostra tradizione spirituale e culturale, è tutta nei suoi scritti filosofici. L'importanza di Cicerone nella nostra storia è tutta nella significazione di questi scritti, attraverso cui ci par di cogliere l'eco palpitante del travaglio spirituale del mondo antico, che procede verso la propria trasfigurazione nel battesimo della rivelazione cristana.

Con foga giovanile, con ansia si direbbe insonne e affannosa, Cicerone si accinge, poco più che sessantenne, a gettar giù, una dopo l'altra, le opere della sua meditazione sui grandi problemi del divino e del bene nel mondo. Aveva cominciato nel 54 a. Cristo a stillare nel *De Republica*, di tipo platonico, l'esposizione delle sue idee su quella che



Digitized by Google

doveva ritenersi la costituzione schematica dello stato perfetto. Non aveva fatto con ciò che riprendere e portare a piena maturazione le idee abbozzate, poco più che un quinquennio prima, nella lettera indirizzata al fratello Quinto, sul governo e sull'amministrazione della provincia. Si direbbe che la sua fosse una visione liberale dello Stato. Roma gli appariva come l'attuazione perfetta della disciplina statale, in quanto, nella sua tradizione e nella sua tecnica repubblicane, era riuscita ad istaurare un equilibrio che a Cicerone sembrava perfetto, fra regime monarchico, oligarchia e rappresentanza popolare.

Ma per Cicerone l'illusione si colorava di tutto il fascino delle memorie avite e delle consuetudini ancestrali. È legge infallibile e misteriosa che i riformatori tutti, senza una sola eccezione, credano di dovere e di potere raccomandare le loro innovazioni al credito del passato. Tutti proclamano sempre di non fare altro che ripristinare le attitudini e le opere avite, nell'atto stesso in cui le sovvertono e le trasfigurano. Anche Gesù, il riformatore per eccellenza, l'annullatore di tutti i valori umani perché instauratore di valori divini, dirà che non una jota delle Legge avrebbe dovuto scomparire, nell'istante medesimo in cui cancellava in radice tutto il vecchio alfabeto. E san Paolo, negli incisi medesimi in cui proclama abrogata la legge mosaica, non può fare a meno di additare ai suoi convertiti di Corinto, come esempio e monito normativi, le peripezie mitiche, che avevano accompagnato, secondo il racconto dei libri mosaici, l'esodo di Israele dall'Egitto.

Ora, nella solitudine del suo *Tuscolano*, all'ombra dei castagneti fittissimi dei Colli Albani, Cicerone va a rievocare le migliori tradizioni della spiritualità romana, per inculcare ai Romani una visione della vita che li prepari e li accompagni, come un prezioso viatico, mentre si tratta, sotto la pressione degli eventi, di procedere avventurosamente verso una nuova civiltà e una nuova cultura.



Digitized by Google

Come dovevano riaffiorare, alla sua coscienza, le memorie, liete e tristi, della singolare parabola della sua carriera! Doveva rivedersi giovane venticinquenne difensore fortunato di Sesto Roscio Amerino. Nuovissimo a Roma e al Foro, aveva osato assumere la difesa di un perseguitato di Silla. Era stato gesto di grande coraggio e di austera coscienza. Ne era stato ricompensato, ché appena toccata l'età legale, era stato investito, in qualità di questore, del governo della Sicilia occidentale. Era stata l'occasione per passare da patrono di individui a patrono di una collettività provinciale, e le sue Verrine avevano segnato un meraviglioso successo forense. Lo smantellamento, da Console, della congiura di Catilina, aveva segnato il fastigio della sua attività politica.

Un tale fastigio non aveva potuto mantenerlo a lungo. E perdutolo, non l'avrebbe più potuto riattingere. Troppo grossi erano gli eventi intorno per potersi mantenere a galla in un mare agitato da così uraganiche procelle. Ma a Cicerone del resto venivano meno le forze morali. Il divorzio da Terenzia, la catastrofe ben più propinqua della sua vita sentimentale alla morte della dilettissima figlia Tullia, dovevano squassarlo. Non c'era da fare altro che raccogliersi nel silenzio e risalire al passato. La solitudine di Tuscolo era il ricetto acconcio al desiderio di conforto e di meditazione. Si sarebbe indirizzato indubbiamente al pubblico romano: ma sopra tutto avrebbe cercato di lenire il suo sconfinato scoramento e la sua inenarrabile angoscia: *Quantum ceteris profuerimus, non facile dixerim: nostris quidem acerbissimis doloribus, alia nulla potuit inveniri levatio.*

Roma, non aveva anch'essa forse bisogno di luce e di conforto? Avviata al meriggio della sua potenza terrena non sentiva essa vacillare, sotto ai suoi piedi, le fondamenta stesse della sua passata nobiltà morale? Allo sfolgorio della portentosa ascensione del prestigio romano nel mondo mediterraneo e nel continente al di là delle Alpi, qual-



Digitized by Google

cosa, Cicerone lo avvertiva, sarebbe mancato, se Roma non avesse saputo infondere all'immenso organismo politico che le si veniva costituendo intorno, un'anima di austerità e di coscienza spirituali. Per aiutarla a colmare questa funesta lacuna Cicerone sì che era veramente al suo posto. Intorno a lui era un gran vociferare di una presunta maturità culturale, raggiunta finalmente per opera di un maestro greco, che, disdegnando in blocco tutto il passato, parlandone anzi come di uno stato di superstiziosa e inferiore infanzia, a cui bisognava assolutamente dare lo sgambetto, per assidersi sulle nuove e solide fondamenta di una vita umana degna di questo nome, pretendeva di poter insegnare agli uomini l'evasione da ogni torbida preoccupazione e da ogni penoso e deprimente malessere. Il maestro era Epicuro. Partiva dal presupposto che la religione, la credenza cioè in realtà trascendentali alle quali si fosse *religati* da vincoli di servitù e da sentimenti di terrore e di culto, fosse cosa da feminucce e da impotenti. Si poteva pur credere agli dèi come si volesse. Epicuro anzi aveva immaginato che per una legge di equilibrio (Cicerone la definisce *aequabilis tributio*) se ne dovesse immaginare una moltitudine, pari alla moltitudine dei mortali. L'aritmetica, si sa, non è mai potenza. E di questi dèi, proprio perché innumerevoli, non valeva davvero la pena di curarsi in alcun modo. Essi erano inattingibili dagli uomini, come gli uomini erano inattingibili da essi. Li si poteva lasciare pertanto alla loro superurania indifferenza e alla loro inalterabile apatia. Caso mai, potevamo proporci noi di emulare la loro impassibilità. Il dolore, il male? Vuote e fatue parole. L'importante nella vita è di non incorrere nell'indigestione e di non lordarsi le mani. Il male e il dolore non sono che la nostra effimera impressione, nel transito da uno stato all'altro. Nel convincersi di ciò è la vera ed alta esperienza filosofica. Per tutto il resto non c'è che accostarsi con animo di facili ed euforici esteti ai fenomeni



Digitized by Google

del mondo, che sono sempre uguali e sempre normali. La guerra e la pace, la morte e la vita, la gioia e il dolore, il benessere e il malessere, non sono che epifenomeni, cui noi applichiamo una artificiosa etichetta, e che noi sottoponiamo ad una arbitraria bilancia, per assegnare, di nostro fatuo capriccio, una normalità o una anormalità, che sono invece il sogno e il risultato di una nostra funzionale tardità a riconoscere quella che è l'immanente legge del nostro procedere nella vita. Può esistere, si domandava Epicuro, una realtà oggettiva nel dolore, quando, se il dolore è duro e lancinante, è di poca durata, e se è debole, è facilmente sostenibile?

Una filosofia di questo genere non poteva non riportare il più clamoroso successo in una società di facili arricchiti, di boriosi borghesi, di panglossiani esteti, che la Roma repubblicana decadente ospitava nel proprio grembo, nei decenni che prepararono l'apogeo di Cesare e di Augusto. Cicerone, nonostante le sue personali pecche e le sue incertezze politiche, li aveva cordialmente a fastidio. Curioso osservare che lo stesso suo modo di definire e intendere la religione da *relegere* anziché da *religare*, è la prova palmare della sua fedeltà alle tradizioni dei padri. Gli epicurei attribuivano alla religione, proprio perché la vedevano come una formidabile *ligatio* a potenze trascendenti, una quantità di malefatte: la ritenevano un funesto sonnifero dello spirito collettivo, una fomentatrice arcigna e implacabile di misfatti inauditi. Cicerone allora preferisce pensare che *religio* sia soprattutto conformità attenta e studiosa alle formule sacre del rituale degli avi, che si deve meditare e ruminare con intenso e pensoso raccoglimento. Ma questo rituale degli avi romani era tutto in un'ascoltazione permanente ed attenta a tutte le voci che i *numina* (le potenze cioè soprannaturali, che son pronte lì a dare segni di assenso, a *nuere*, dovunque noi le andiamo a sollecitare e ad invocare, nei boschi e nei prati, nei monti e sui fiumi,



Digitized by Google

nell'animo del sofferente come sulle labbra dell'infante), pronunciano ininterrottamente intorno a noi.

Rievocatore patetico e suasivo Cicerone di tutte le autoctone tradizioni italico-mediterranee! Bene a lui noi possiamo applicare le parole che egli rivolge a Varrone, il venerando latino che era andato esplorando per tutto le memorie sacre e profane di Roma, e che aveva dato come supremo consiglio, a chi volesse vivere un'alta vita spirituale, quello di venir forgiando la propria esistenza, leggendo e annotando: *legendo atque scribendo vitam procudito.*

*Nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu bellicam disciplinam, tu sedium regionum locorum tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina genera officia oausas aperuisti.* Noi eravamo per le vie della nostra città come pellegrini randagi. Erravamo come ospiti. I tuoi libri sembrarono prenderci per mano per ricondurci al nostro focolare. Tu ci ponesti in grado di sapere una buona volta chi fossimo e dove fossimo. Tu dischiudesti alla nostra avida curiosità l'età veneranda della patria, la rievocazione dei tempi passati, il sentore dei diritti sacri, dei sacerdozi, della disciplina pacifica e bellica. Tu infine dischiudesti il segreto delle vecchie sedi, delle regioni e dei luoghi, e di tutte le discipline divine e di tutte le forze umane, ci definisti i termini, le categorie, i cómpiti ». Così Cicerone a Varrone nelle prime battute degli Academici. Ma ci sono complimenti che noi molto spesso rivolgiamo agli altri per celebrare noi stessi. E non è davvero un far torto alla modestia, del resto notoriamente discutibile, di Cicerone, vedere in queste parole di elogio che egli tributa al venerando Varrone una pittura di sé, o quanto meno la formulazione dell'encomio che Cicerone



Digitized by Google

avrebbe voluto che altri pronunciasse di lui. Lo meritava di fatto. Tutta la sua anima si raccoglieva in un consumante desiderio di veder conservate o meglio ripristinate, intorno, le virtù antiche, che egli vede e deplora, nella sua *Republica*, come sfiorite e scadute ai suoi tempi. Di tali virtù già Ennio, il grande instauratore dell'epopea romana, aveva detto che costituivano un indistruttibile piedistallo di ogni grandezza di Roma. *Moribus antiquis res stat Romana virisque.*

Cicerone sa di aprire una nuova via al pensiero romano, come Ennio l'aveva aperta all'arte quando nessuno ancora aveva asceso a Roma le sommità delle Muse. Ora le nuove vie, per una grande civiltà carica di ricordi, sono sempre un ritorno al passato. E Cicerone va alla ricerca di quelli che erano stati i maestri della spiritualità latina. Il pitagorismo non era stato un fenomeno squisitamente italico? E del vecchio maestro Pitagora e dei suoi primi continuatori Cicerone si gloria. « *Plus apud me valet*, egli dice, *auctoritas eorum qui in hac terra fuerunt* ». Così nel *De Amicitia* (IV, 13). E nel *De Senectute* fa chiamare da Catone i pitagorici « *incolas paene nostros* ». Alla sua culla, alle sue origini, tutta la spiritualità italico-romana è satura di misticismo pitagorico. Forse esso non faceva che interpretare, del resto, il vecchio bisogno romano di tendere tutt'intorno l'orecchio e di aguzzare la pupilla dell'occhio interiore, per cogliere le voci e il gesto consenziente dei *numina*. Cicerone stesso si compiace di ricordare che la tradizione faceva di Numa un discepolo di Pitagora e narrava che il saggio di Crotone, venuto da Samo, aveva ottenuto a Roma diritto di cittadinanza. Secondo la testimonianza di Plinio, ai tempi di Silla esisteva ancora a Roma una statua innalzata a Pitagora nel Comizio al tempo delle guerre sannitiche. Non per nulla nel famoso sogno di Scipione, che chiude superbamente il trattato politico di Cicerone sullo Stato, noi possiamo ritrovare le tracce, secondo la bril-



Digitized by Google

lante dimostrazione del Bignone, di quel *Protreptico* aristotelico, che Ennio aveva avuto anche lui familiare. E non per nulla ancora quel Varrone che Cicerone celebra con parole così fervide, se non appartenne ad una vera conventicola pitagorica, volle con le sue disposizioni testamentarie far noto al pubblico che al pitagorismo andava la sua ultima volontà. Dispose infatti che la sua salma fosse deposta, a norma della liturgia pitagorica, in un sarcofago di terracotta, su uno strato di foglie di mirto, di ulivo e di pioppo nero.

Ma ormai al declinare della Repubblica, a mezzo l'ultimo secolo dell'età precristiana, una ascensione sui sentieri della speculazione filosofica non poteva essere, come per Platone, il passaggio lineare da una scuola ad un'altra. Le possibilità tutte dell'umana speculazione si poteva dire che fossero state esaurite nella Grecia di Platone e di Aristotele e una conversione non poteva essere che un ritorno. E un ritorno, non disgiunto da una certa vena di scetticismo. Era lo scetticismo guardingo e circospetto della nuova Accademia.

Cicerone aveva avuto modo, fin dagli anni della sua prima giovinezza a Roma, di avere una nozione diretta di tutta l'evoluzione del pensiero filosofico greco. Aveva studiato sotto la guida di Muzio Scevola, di Fedro, l'Epicureo, di Filone, il maestro della nuova Accademia, di Diodoto, lo stoico, di Molone di Rodi. Aveva avuto modo poi di approfondire ad Atene la sua cultura filosofica e di affinare la sua arte oratoria. Aveva viaggiato colà tra il 79 e il 77. Doveva tornare esule in Grecia nel 58 e sei anni più tardi di nuovo doveva riprendere il mare per andare ad assumere il governo della Cilicia. Quando pertanto, all'indomani di Farsalo, Cicerone ridotto ormai alla condizione di disoccupato della politica, iniziava la sua fruttifera operosità di scrittore di cose filosofiche, egli era bene equipaggiato per la sua impresa.

Sapeva di dover vincere parecchie diffidenze, sapeva soprattutto di dover lottare contro la



Digitized by Google

facile seduzione di quell'elegante, facilone, disinvolto e metodico buon viso, fatto a tutto quel che la vita consente d'istinto, che era autorizzato e celebrato dalla filosofia di moda, la filosofia epicurea. Ma Cicerone non disdegna la fatica che considera doverosa e si accinge a dare alla Roma, che è alla vigilia della sua vocazione imperiale, una insegna filosofica e una inquietudine intima, che tradiscono l'albeggiare di una nuova fase nella spiritualità del mondo mediterraneo, in deciso contrapposto alla deformante alterazione morale e civile che l'immenso dominio porta con sé.

Le direttive e i coefficienti che avevano presieduto alla evoluzione secolare della riflessione nel mondo ellenico si ritrovano infallibilmente efficaci nella speculazione dell'Arpinate. Una certa atmosfera di scetticismo avvolge, è vero, costantemente la speculazione ciceroniana. Là dove nelle *Academicorum reliquiae* Cicerone tesse, in pochissimi incisi, magistralmente, lo sviluppo della filosofia greca, la sua professione di scetticismo è aperta e incisiva: « Non c'è ingegno umano che possegga in sé tanta forza da poter penetrare nelle regioni inviolabili del cielo, scendere negli abissi insondabili della terra. Noi non conosciamo i nostri corpi, non sappiamo quali siano i limiti spaziali delle singole parti, né quale energia si nasconda in ciascuna di esse ». La speculazione mediterranea ha già alle sue spalle un sufficiente lasso di tempo perché la molteplicità degli indirizzi, che si direbbe rispondano ad una insormontabile e ad una multiforme diversità di temperamenti, non debba ingenerare un istintivo senso di diffidenza e di incredulità. Ma non ogni scetticismo è funesto. Si potrebbe dire anzi che in una umile consapevolezza dei limiti fatalmente imposti ad ogni umana esplorazione del reale, c'è già la prima condizione necessaria e sufficiente perché ci si costituisca degni di ricevere la rivelazione di Dio. Lo scettico è un accattone che avverte la legge indeclinabile del proprio ac-



Digitized by Google

cattonaggio. Sol che questa certezza della propria incapacità a discoprire il mistero della realtà, invece di chiudersi nella disperazione, apra il cuore alla speranza, e la salvezza sarà a portata di mano.

Cicerone sembra a volte presentirla. Sembra presentirla nel senso augusto che egli manifesta più volte della sacralità universale; sembra presentirla nell'appello costante alle leggi e alle esigenze della vita associata, attraverso cui e in virtù di cui l'individuo raggiunge la giustizia e la pace. « Noi siamo nati, egli scrive nel terzo libro del *De Finibus*, in vista della comunicazione scambievole, della comune vita associata, in vista di una naturale solidarietà ». Al vecchio modo pitagorico, Cicerone proclama che un solo vincolo stringe i nostri rapporti col mondo fisico, come col mondo umano e col mondo divino. « Non so, egli scrive, se tolta la pietà verso gli dèi, non vadano parimenti in rovina e la fiducia reciproca e la socievolezza solidale del genere umano e quella che è la virtù per eccellenza, la giustizia » (*De natura deorum*, I, 1).

Ma – lo ripetiamo subito e crediamo si debba dare il massimo risalto alla constatazione – nel Cicerone scettico, nel Cicerone che ammira Carneade, che si muove nella temperie della nuova Accademia, che è sempre disposto ad indagare e ad individuare i punti vulnerabili di qualsiasi asserzione generale, stanno e si ritrovano, integre e intatte, le linee centrali della speculazione mediterranea, quali noi le veniamo definendo, attraverso la dinastia dei più grandi rappresentanti e maestri del pensiero ellenico. Si potrebbe anzi dire che di queste linee tradizionali il processo organico del pensiero ciceroniano rappresenta una sistemazione superiore, contemperata e conguagliata alle peculiari esigenze e ai tipici orientamenti della spiritualità romana. Aveva proclamato Eraclito, lo abbiamo visto, con un aforisma che ci pare vada posto alle radici stesse del primo sbocciare del nostro patrimonio concettuale, non



Digitized by Google

doversi attribuire esclusiva fiducia alla testimonianza fallace e illusoria dei sensi. Abbandonarsi senza controllo a quel che ci suggeriscono gli occhi e gli orecchi, aveva detto il maestro di Efeso, sarebbe un rivelare anima da barbaro. Tutta la produzione filosofica di Cicerone è lì a dare dell'aforisma eracliteo la documentazione più vasta e la dimostrazione più persuasiva.

Che cos'è tutta la sua insistente e vivace polemica contro l'epicureismo trionfante intorno a lui, se non un insorgere fervido e instancabile contro un atteggiamento di pensiero e di condotta che, sotto il manto di una pretenziosa saggezza, affida l'uomo unicamente ai suoi istinti e alle sue percezioni sensibili, signoreggiati con cautela da un altrettanto istintivo bisogno di evitare tutto quel che sia fuori di una autarchica disciplina, che è essa stessa raffinato egoismo? Quando nei suoi *Accademici* Cicerone fa fare a Varrone un felice quadro schematico dello sviluppo della filosofia greca, egli mostra il suo particolare compiacimento là dove si accenna al momento capitale che fu segnato dalla discoperta di quel che è semplice ed eterno al di sopra e al di là di quel che è composito e precario. Dice Varrone: « Già Platone, ai suoi tempi, distinse una triplice zona della capacità filosofica: l'una concernente quel che si riferisce alla vita morale e ai costumi; l'altra concernente quel che si riferisce alla natura e ai suoi misteri; la terza infine concernente tutto quel che tocca la distinzione fra il vero e il falso, il corretto e lo scorretto nell'uso della parola, il conveniente e l'inconveniente nel giudizio. Per ciò che concerne la prima zona furono tutti d'accordo nel ritenere che si dovesse obbedire alla natura e che in null'altra cosa, se non nella natura, dovesse ricercarsi quel sommo bene, a cui tutto che sussiste si riferisce e si riporta... Pensarono cioè che l'uomo fosse parte di una universale città umana e che i vincoli della vita associata fossero al fondo dell'essenza stessa dell'uomo. Nel mondo universo



Digitized by Google

della natura essi distinsero una parte dotata di virtù causativa efficiente ed una seconda che si offriva a questa prima, quasi materia foggiabile e disciplinabile. Per ciò che concerne la terza parte della speculazione filosofica, la parte cioè che investe la correttezza o la scorrettezza del giudizio, essi riconobbero ben alto che, sebbene proveniente dai sensi, la vera capacità giudicatrice del vero non risiede nei sensi. E proclamarono che il giudizio delle cose doveva essere esclusivamente demandato all'intelligenza, sola meritevole di credito, perché sola capace di ravvisare quel che è semplice, univoco, essenziale. Questa realtà semplice, univoca, essenziale, Platone e gli altri dopo di lui chiamarono idea: noi la possiamo convenientemente chiamare « forma » e « tipo ideale ». Ma i sensi, tutti li ritennero ottusi e tardi. Ritennero che essi fossero funzionalmente incapaci di scorgere la reale soggiacenza e sostanza delle cose percepite dai sensi, perché intuirono che esse erano talmente sottili ed esigue da non poter cadere sotto la presa dei sensi, o talmente mobili e fluttuanti, da non poter essere costrette in qualcosa di costante e di solido. Per cui tutto quello che nasce dalla percezione sensibile e nella percezione sensibile rimane concluso, definirono dominio della opinabilità. La scienza vera e propria la collocarono soltanto nel mondo delle nozioni e delle argomentazioni intellettuali ».

C'era già qui un avviamento notevole e riconoscibile verso un'applicazione integrale del principio eracliteo che la prima condizione per uscire dalla barbarie e installarsi nel dominio della civiltà e della spiritualità, è necessario innanzi tutto uscire dall'incantesimo della sensibilità, oltrepassare il diaframmma dell'esperienza sensibile, estendere i tentacoli della comprensione spirituale per captare al di là della fantasmagorica apparizione delle qualità sensibili, il dominio augusto e sacrale del « realmente reale ».

Ma con Cicerone, noi non siamo più come all'epoca di Platone e di Aristotele, in una fase di



Digitized by Google

logica e lineare transizione che si avvia alla progressiva e coerente organizzazione di quanto era stato precedentemente pensato e indagato, dalla speculazione ionica e pitagorica. Allora l'incedere della riflessione filosofica era stato una ascensionale conquista, una sempre più vasta e sicura presa di possesso del dominio della realtà, sottoposta alla escavazione della meditazione speculativa. Cicerone trova dinanzi a sé un mondo filosofico che ha già al suo attivo così vasto e faticoso patrimonio, da aver conosciuto le forme estreme del disinganno e dello scetticismo. La stessa capacità cogitante — e l'epicureismo ne è stato la documentazione più eloquente — può essere vòlta a mal fare, può degenerare in elemento e in coefficiente di corrosione morale e di dissipazione dei vincoli che stringono nell'Assoluto i rapporti degli uomini. C'è nel *De natura Deorum*, al libro III, un drammaticamente patetico atto di accusa contro un uso aberrante della ragione: « C'è stato mai forse al mondo vi si dice, un ricorso alla più nera scelleratezza che non sia stato accompagnato dal più sfolgorante uso della ragione? La scena del teatro tragico non ce lo avrebbe mostrato in pieno, se, prima del teatro, la vita di ogni giorno non ci avesse mostrato i crimini più obbrobriosi escogitati e perpetrati con lo spiegamento della più esperta capacità razionale. Di constatazioni di tal genere trabocca la vita domestica di ciascuno, trabocca il Foro, traboccano la Curia, il Contado, i popoli associati, le provincie. Tutto dimostra come, se si opera il bene in virtù di ragione, è anche in virtù di ragione che si manca alla legge e all'onestà. Si può anzi dire di più, che mentre l'uso della ragione per il bene operare è cosa di pochi, l'uso della ragione per mal fare è cosa di tutti e di ogni giorno. Sicché vien fatto di domandarsi se non sarebbe stato molto meglio che dagli dèi non ci fosse stata data alcuna ragione, quando si vede che la ragione è stata data con tanto vasta iattura. Essa può rassomigliarsi al vino che si dà ai malati. Poiché raramente fa bene



Digitized by Google

e spessissimo fa male, è molto meglio non darlo affatto, anziché, in vista di una problematica guarigione, correre l'alea di una propinqua catastrofe. Per cui ripeto non so proprio dire se non sarebbe stato infinitamente meglio per il genere umano che questo industre e celere e mobile acume della sagacia pensante, che noi chiamiamo ragione, non fosse stata data affatto, dal momento che si rivela tanto più funesta per molti e per tanto pochi salutare. E invece vediamo intorno con quale munificenza e con quale generosità essa sia stata elargita, per cui si dovrebbe concludere che se la mente e la volontà divine in tanto vollero spiegare la loro provvidenza sugli uomini in quanto concessero ad essi la ragione, in pratica questa provvidenza divina assistè soltanto quei cotali cui elargì una ragione buona, vale a dire pochissimi, se pur ve n'ha qualcuno. Ma vi par conveniente che gli dei immortali abbiano voluto avvolgere nella loro provvidenza soltanto pochi? È meglio dire che non pensarono a nessuno ».

Così parla nel *De natura Deorum* il pontefice massimo Aurelio Cotta, ribattendo gli argomenti dello stoico Balbo in favore della Provvidenza divina. Noi vedremo tra poco, sulla scorta delle osservazioni finissime e perspicacissime che il nostro amico Francesco Guglielmino esponeva dieci anni fa in un articolo di *Religio*, su *L'agnosticismo di M. Aurelio Cotta nel «De Natura Deorum»*, che cosa si possa pensare del significato e del valore di questa opera centrale nella produzione filosofica di Cicerone. Qui ci par conveniente rilevare come il tono caldo e avvincente della rapida diatriba contro le malefatte della capacità razionale nel mondo autorizza a pensare che Cicerone pone qui sulle labbra di Cotta la propria convinzione e soprattutto il proprio sentimento.

Nessuna meraviglia del resto. Sono infiniti i passi degli scritti filosofici ciceroniani che possono addursi a testimonianza del senso di venerazione e di tremore con cui Cicerone si avvicina alla esplo-



Digitized by Google

razione del reale e soprattutto alla considerazione e alla esaltazione dell'afflato sacrale che avviva le relazioni fra l'uomo e i suoi compagni di pellegrinaggio e di sofferenza nel mondo. Rodolfo Otto vi avrebbe potuto abbondantemente e proficuamente mietere nella sua vivida esplorazione di quel che è l'essenza dell'esperienza religiosa. Comunque, Cicerone non avrebbe mai fatto del pensiero, l'atto puro per eccellenza!

Nel quinto libro delle *Tusculanae disputationes*, Cicerone riprende il motivo già fatto esporre da Varrone sulla suddivisione della filosofia, e tracciando il cammino dello spirito che muove alla discoperta dei valori assoluti e delle realtà trascendenti, ha modo di additare da quale punto di partenza prese le mosse l'ansiosa curiosità umana verso l'Infinito: « È da questa curiosità che è stata generata quella creazione spirituale che ha tre zone: l'una è circoscritta alla conoscenza delle cose e alla spiegazione della natura. La seconda consiste nell'arte di annoverare le cose che sono desiderabili e quelle che invece sono da evitare, in che è tutta la tecnica della vita. La terza è tutta nel giudicare quali siano le conseguenze di certe premesse e quali siano invece le conseguenze che ripugnano a tali premesse, nel che è tutta la correttezza del ragionamento ed è la giustezza del giudizio. Quando questa creazione dello spirito sia perfettamente costituita, quale non è l'intimo trasalimento di giubilo del saggio, che coabita costantemente, giorno e notte, con l'assillo di questi problemi e di queste realtà! Egli osserverà i movimenti e le metamorfosi dell'universo intiero e scorgerà innumerevoli astri infissi alla volta celeste esser tratti nello stesso movimento dell'universo, saldi nelle loro immobili sedi, mentre sette di loro seguono una loro propria orbita, pur fra loro straordinariamente difformi per altezza e splendore, dei quali ultimi i movimenti irregolari seguono gli spazi definiti e infallibili della rispettiva orbita. Fu lo stimolante aspetto di questo mondo astrale che sospinse gli



Digitized by Google

antichi e l'indusse a muovere verso più vasta e sorprendente ricerca ».

Da un capo all'altro delle *Conversazioni tusculane* ritorna costante il motivo che lo stupore è stato ed è il primo fomite di ogni speculativa ricerca. E questa ricerca per Cicerone non è introspezione ed elaborazione del soggetto su se stesso: è presa di possesso di un mondo, esterno a noi, che noi signoreggiamo in parte per virtù di ragione, per mezzo dei sensi satelliti e annunziatori della ragione, in vista però di una superiore conformità a quelle leggi naturali che avvolgono e stringono insieme, nel medesimo tempo, il fascio dei fenomeni esterni e la rete delle relazioni fra gli umani.

Nella signorile capacità sintetica del suo spirito Cicerone domina da sovrano tutti i tessuti della precedente speculazione ellenica e sembra portare questa a chiarificazione e a sistematicità. È lui che ha dato al mondo mediterraneo la definizione classica della filosofia. Egli stesso deve avere la sensazione di avere con questa definizione introdotto, nel dominio della riflessione speculativa, un punto di riferimento capitale e un assioma ormai inconcusso, se su questa definizione ritorna più di una volta nelle *Disputazioni* tenute ai piedi dei Colli Albani. « La sapienza è scienza delle cose divine ed umane, è determinazione della causa di ogni realtà » (Tusc. IV, 27). Nel libro V delle medesime *Disputazioni* Cicerone ripete la medesima definizione, con una leggera variante di termini: « La sapienza è conoscenza delle cose divine ed umane, degli inizi e delle cause di ogni realtà. » Tutto il processo della filosofia greca era chiuso nella determinazione del concetto di causa. Del concetto di causa Cicerone fa il fulcro stesso di ogni filosofia, degna di questo nome. Il seguace della nuova Accademia, quegli che sa tutte le aporie della ragione, ed è istintivamente inclinato al dubbio più assiduo e alla più diffidente circospezione, pone pure l'essenza della filosofia nella individuazione dei rapporti causali fra gli esseri. Senza discoperta di causalità, non



Digitized by Google

c'è filosofia che si regga e abbia ragione d'essere. Perché un fondamentale atteggiamento di inquietudine e di sospetto è indispensabile presupposto di ogni seria meditazione del reale. Ma il dubbio metodico non è e non può essere, se vuole essere praticamente costruttivo, ripudio della nostra conoscenza del mondo esterno e deviazione dalla esperienza del reale, per una soggettivistica introversione del pensiero su se stesso. Deve essere invece unicamente sforzo di conguagliare la nostra capacità conoscente, al mondo dei fenomeni e, più ancora, al mondo delle realtà soggiacenti ai fenomeni da cui siamo circondati e con cui siamo costantemente a contatto. Cicerone stesso ha dato del savio atteggiamento del filosofo la dipintura perfetta quando, nelle prime battute stesse del *De Natura Deorum*, ha detto di sé: « non siamo di quelli ai quali nulla par vero, bensì siamo di quelli i quali ritengono che ad ogni verità vada costantemente unita qualche parvenza di falso, e questo con tanta capacità di similare contraffazione, da renderci impossibile una indiscussa e indiscutibile capacità di giudizio e di assenso ».

Bisogna soppesare con molta circospezione e con sensibile delicatezza questa paradossale situazione di spirito di Cicerone sul terreno delle indagini filosofiche. Sembrerebbe a prima vista che sussistano nel suo atteggiamento termini e posizioni rudemente contraddittorie. Egli proclama da una parte di non volersi mescolare al novero di coloro i quali negano in radice qualsiasi virtù umana di raggiungere il vero. Ma sa quanto incerta sia la via della verità. D'altro canto fa della filosofia l'attingimento della realtà stessa e dei suoi collegamenti causali. Afferma da una parte la impossibilità di prestare assenso ad una verità, senza sentire la propinqua e soggiacente insidia del falso, e nel medesimo tempo tutti i suoi scritti sono una affermazione recisa e apodittica delle realtà assolute e universali, che appaiono preminenti e dominatrici su tutto il fluido scorrere del reale empirico.



Digitized by Google

Anche egli, come quei maestri della filosofia greca che egli prepone a tutti i rappresentanti delle precedenti correnti filosofiche e al cui confronto definisce indegni di qualsiasi considerazione i minori, vale a dire come Socrate, Platone, Aristotele, è tormentato dal bisogno di scoprire, al di là delle percezioni sensibili, le intuizioni metafisiche dell'universale e dell'eterno. Anch'egli si direbbe che sia costantemente inquietato dal rischio che si corre di cadere nella barbarie, prestando unicamente ascolto ai rumori còlti dal nostro orecchio o ai colori percepiti dal nostro occhio. Anch'egli è in ascolto di voci che parlano nel silenzio delle cose, e aguzza la visione interiore verso l'invisibile luce del mondo superiore. Se egli ha a fastidio particolarmente Epicuro e i suoi seguaci, così pieni di facile sicumera e di così presuntuosa boria, è perché spiritualizzando il sensibile e razionalizzando l'istinto, Epicuro e gli epicurei finiscono col togliere al bene e al male qualsiasi oggettiva pietra di paragone e qualsiasi norma di giudizio che non siano la legge nascente dall'arbitrio con cui ciascuno fa sé a se stesso fine e principio di eticità. Che cosa era infatti l'epicureismo nella sua essenza se non un tentativo vanitoso di far « calare » da tutta l'esperienza religiosa tradizionale i miti e le credenze più venerande, per sostituire alla fede nelle superiori leggi dell'essere e dell'operare una fortuita e contingente coincidenza di atomi gravitanti nel vuoto infinito ? In fondo, per la dottrina epicurea non esisteva un bene e un male, una normalità ed una anormalità nella vita, una qualsiasi superiore nozione assoluta, alla cui stregua dovessero essere valutate e giudicate le operazioni dell'uomo. Il dolore non era che l'urto inevitabilmente inerente ad un qualsiasi trapasso da una sensazione ad un'altra, e il flusso delle cose era decorso naturale e non suscettibile di giudizio di una realtà abbandonata ed affidata unicamente al ritmo della propria circolazione. Gli Dei esistevano sì, ma se ne stavano impassibili e fruenti unicamente



Digitized by Google

del loro intimo beatifico riposo negli spazi interastrali, comparenti a noi attraverso e mediante le parvenze esteriori, costituiti quali erano fluidamente ed ininterrottamente dall'affollarsi degli atomi esili e sottili, come la natura stessa degli infiniti Dei postulava. Era sentenza esplicita di Epicuro che il « passaggio rapidissimo dall'una all'altra delle fluide visioni degli enti ospitati negli spazi interastrali determinava una specie di percezione univoca » che sembrava dare consistenza unitaria e sostanziale agli enti medesimi. Ma la più vana e la più sciocca delle illusioni, a sentenza di Epicuro, era quella di immaginarsi che quella specie di immagini cinematografiche comparenti e accavallantisi negli *intermundia*, potessero mai nutrire vaghezza di uscire dalla loro splendida e isolata beatitudine, per occuparsi di questo inferiore mondo umano, che, se pur costituito di atomi più grevi e pesanti, non aveva altro scopo che quello di costituirsi emulo e pari al mondo altrettanto numeroso degli Dei, nel raggiungere la divina impassibilità, nell'equanime godimento del piacere e nella soppressione radicale di ogni senso di sgomento e di orrore al cospetto di presunti mali e di presunti dolori, che sono soltanto nella nostra incapacità di autodominio e di autonomia spirituale.

Cicerone si ribella a questa tronfia e in fondo così banale visione della vita che vuole ad ogni costo darsi una ragione delle cose sopprimendone i problemi, che pretende di annullare sopra tutto il mistero incombente del male e del dolore, stabilendo un divario fittizio fra realtà e raffigurazione della realtà, quasi che la ragione potesse avere altro scopo se non quello di adeguarsi alla realtà stessa e la virtù fosse altra cosa se non conformazione della ragione alle leggi delle cose, alle leggi della « natura », somma vivente e vibrante delle cose.

Cicerone non si compiace di queste vanesie e ingannevoli certezze. Sa il morso del dubbio. Non è incline a concedere troppo alle capacità cogitanti



Digitized by Google

dell'uomo. Avverte in tutte le credenze religiose degli uomini, anche in quelle che possono apparire a prima vista più inficiate di superstizione, una anima segreta e infallibile di sapienza normativa e di disciplina umana. Di contro alla baldanzosa e disinvolta autosufficienza dell'epicureismo, Cicerone celebra ed esalta la pedagogia insurrogabile delle tradizioni religiose.

Per questo il suo *De natura deorum* è veramente un documento inconguagliabile di apologetica del Sacro, valida per tutti i tempi e per tutti i luoghi. Cicerone sceglie quali interlocutori della conversazione tre personaggi che rappresentano ciascuno posizioni di spirito perennemente attuali: un epicureo di gran fama, il senatore Velleio; un pontefice massimo, Quinto Aurelio Cotta; uno stoico, Lucilio Balbo. Strana cosa! Il più scettico dei tre è il pontefice massimo. Il quale non abbandona, per il suo scetticismo, il suo posto e le sue mansioni. Ipocrita dunque e fedifrago alla sua vocazione? Cicerone non si sogna neppure di sospettarlo. È che la religione non è cosa di convinzioni astratte, bensì cosa di intimo atteggiamento spirituale e di costante aderenza e subordinazione a forze ed a sollecitazioni superiori, venienti dall'esterno, che travalicano ogni esercizio della ragione cogitante, come ogni esperienza sensibile. Si direbbe che nella stessa dipintura dei suoi personaggi Cicerone abbia voluto dar segno delle sue predilezioni. Velleio parla con ostentato senso di infallibile sicurezza. « Come sogliono costoro (intendi gli epicurei), Velleio comincia il suo dire quasi fosse pur ora sceso dal consesso olimpico degli Dei, quasi fosse calato dagli *intermundia* di Epicuro, nulla più temendo che di apparire come dubitoso di qualcosa ». Lucilio Balbo, lo stoico, ostenta anche egli nel suo dire una grande aria di invulnerabile e insospettabile fermezza, quasi che le formule della sua fede avessero la consistenza e il valore di oracoli. Solo Cotta è tutto animato da un senso pavido dell'arduità dei pro-



Digitized by Google

blemi affrontati e da una trepidazione incessante di fronte alle alternative che i problemi della realtà pongono all'ansia dello spirito umano. Solo quando investe le semplicistiche evasioni, così degli epicurei come degli stoici, di fronte alla inesplicabile presenza del male nell'universo, la sua argomentazione si fa dura e incisiva. Si ricordi ad esempio il frammento del libro III, in cui si pone l'accento sui dilemmi stringenti che pone il problema del male. « Dio o vuole eliminare il male e non lo può, o lo può e non lo vuole, o non lo vuole e non lo può, o lo vuole e lo può. Se lo vuole e non lo può, è impotente, il che ripugna al concetto di Dio. Se lo può e non lo vuole, è geloso, il che parimenti ripugna al concetto di Dio. Se non lo vuole e non lo può vuol dire che è nel medesimo tempo geloso e impotente, il che vuol dire che non è Dio. Se lo vuole e lo può, il che veramente soltanto conviene a Dio, perché mai il male nel mondo e perché Dio non lo sopprime? » C'è dunque un interrogativo a cui manca irrimediabilmente la risposta ? Cotta sembra pensarlo. Non per questo egli cessa di funzionare da pontefice massimo. Il *De natura Deorum* si chiude con una conclusione sibillina, in cui è tutta la complessa ricchezza spirituale dell'atteggiamento di Cicerone. Dopo che Cotta ha largamente esposto le sue obbiezioni alla fede cieca e irriflessa di Lucilio Balbo, Cicerone sentenzia che gli argomenti di Cotta potevano essere apparsi convincenti all'epicureo Velleio, ma che egli, Cicerone, per suo conto, pur evidentemente aderendo nell'intimo dell'anima sua a tutti i dubbi e a tutte le aporie messe in luce da Cotta, sentiva di dover ritenere « meglio arieggiante la somiglianza della verità » l'esposizione asseverativa di Lucilio Balbo. Cicerone dunque fonde insieme, in un connubio che solo ai poveri di spirito può apparire contraddittorio, il dubbio e la fede, l'inquietudine della sempre insoddisfatta ragione ragionante, e il riposo che sorge da una conformità spontanea e insieme voluta ad un complesso



Digitized by Google

di rapporti sacrali coll'esistenza circostante, in cui è la sapienza accumulata dei padri e la volontà stessa della vita associata. Se fare della religione un mezzo di accaparramento di egoistici beni implorati da Dio è un cadere nella superstizione, religione vera è quella che si famigliarizza quotidianamente con le realtà superiori del mondo divino. Sulle labbra dello stoico Balbo Cicerone pone la sua definizione della religione: « Quei cotali che in passato moltiplicavano le loro preghiere e i loro sacrifici per la sopravvivenza della propria razza furono a buon diritto chiamati superstiziosi, nome cotesto che venne in prosieguo di tempo ad assumere sempre più largo àmbito. Coloro invece che si accostumarono a passare e ripassare diligentemente nel loro spirito quasi sottoponessero di nuovo a riflessione (*relegerent*) tutto quello che si riferisce alla venerazione degli Dei, furono chiamati religiosi quasi *ex relegendo*, non diversamente dall'uso che si fa di *elegantes ex eligendo*, di *diligentes ex diligendo*, di *intelligentes ex intellegendo*. Si venne così a distinguere e a fare del qualificativo di *superstizioso*, un qualificativo di deprezzamento e del qualificativo di *religioso*, un qualificativo di encomio ».

Noi tocchiamo qui veramente il momento centrale e il dato di maggior rilievo nella produzione filosofica di Cicerone. È qui che noi possiamo individuare e circoscrivere l'apporto veramente di primissima importanza che Cicerone ha arrecato, con la sua visione del mondo e con la sua valutazione della religiosità, alla formazione progressiva della tradizione spirituale mediterranea. E l'apporto che egli ha arrecato non è un apporto suo personale: è l'apporto di Roma e della sua esperienza secolare. Per questo Cicerone merita l'elogio che egli rivolge al Varrone: avere ridato a Roma, nel momento in cui essa si accingeva ad assidersi sovrana imperiale nel bacino del Mediterraneo, la coscienza della sua originale religiosità e a fare di questa sua coscienza il fermento della spiritualità



Digitized by Google

circostante, in attesa che un altro fermento, il fermento supremo e definitivo della predicazione evangelica, venisse a coronare l'edificio creato lembo a lembo attraverso tanti secoli e in virtù di tanti anonimi sforzi.

Cicerone non ha avuto soltanto il merito di avere conferito diritto di cittadinanza a Roma al meglio della speculazione ellenica. Non ha soltanto il merito, da lui così ambito, di mostrare, una volta per sempre, come la lingua latina fosse strumento acconcio alle più sottili speculazioni della metafisica greca. Egli ha, sopra ogni altro, il merito di aver arrestato, al momento opportuno, una degenerazione che si andava inserendo ed inoculando nella formazione progressiva della spiritualità mediterranea, col fare del divino un puro e arido problema di speculazione razionale. E questo ha potuto farlo portando nella trattazione dei problemi religiosi, a sua insaputa probabilmente, il meglio dell'originario spirito religioso di Roma. Il problema di Dio è forse un problema metafisico? La religiosità non è invece cosa del tutto diversa dalle speculazioni sull'esistenza e sulla natura di Dio? Lo spirito romano aveva già una sua risposta da dare a questi quesiti.

Perché si è tanto insistito sul carattere contrattuale, diciamo così, della religiosità romana? Perché si è detto con formule tanto ambigue e tanto vaghe che la religiosità romana manca di qualsiasi senso mistico e di qualsiasi afflato di intima ispirazione?

Un maestro insigne in fatto di religiosità antica, Franz Cumont, ha scritto una volta: « non è forse esistita mai alcuna forma religiosa altrettanto fredda e prosaica che quella dei romani. Subordinata strettamente alla politica, essa cerca innanzi tutto, mercé la stretta e rigida esecuzione di pratiche appropriate, di assicurare allo Stato la protezione degli Dei o a scongiurare le conseguenze della loro malevolenza. Per cui essa ha conchiuso con le potenze ultraterrene un contratto sinallagmatico, donde risultano tassativi obblighi reciproci: sacri-



Digitized by Google

fici da una parte, favori dall'altra. La sua liturgia ricorda con la minuzia pedante delle sue prescrizioni l'antico diritto civile. Questa religione diffida di qualsiasi abbandono dell'anima, di qualsiasi slancio devozionale ». Giovanni Réville dal canto suo aveva già detto prima del Cumont che « il legalismo dei farisei, nonostante la aridità del suo pedantesco rituale, doveva essere capace di far vibrare il cuore molto più di quel che non lo potesse il formalismo dei romani ».

Noi ci domandiamo, con tutto il rispetto per così insigni studiosi, se in questo rilievo dato ad una presunta aridità formalistica dell'esperienza religiosa romana, non ci sia una delle tante palesi ingiustizie perpetrate ai danni di questo misteriosissimo e si direbbe così spesso a tanti ostico, spirito romano. Noi non sappiamo neppure se proprio nel dominio storico della religiosità romana noi non dovremmo in particolare fare sempre e tenere sempre presente dinanzi agli occhi, la distinzione nettissima che si deve istituire fra religioni naturali e primordiali, e religioni riformate e messianiche. Noi non possiamo pretendere dalle prime la medesima temperie mistica e l'analogo comportamento spirituale di fronte ai problemi della trasfigurazione nella salvezza, che noi troviamo nelle seconde. Se noi pertanto giudichiamo fredda e giuridicamente contrattualistica la religione romana, noi probabilmente abbiamo presente nello spirito, come pietra di paragone, la religiosità delle religioni soteriche, messianiche e misteriche. Ma questo non ci autorizza a sentenziare che il brivido del Divino, il senso del Sacro, la percezione del Mistero, siano estranei alla religione romana nella sua essenza genuina. Noi per conto nostro siamo invece disposti a prestar fede all'apprezzamento di Sallustio, il quale riteneva piuttosto che i romani fossero, fra tutti i mortali, il popolo più religioso.

Noi troppo spesso dimentichiamo che sul suolo di questa misteriosissima e portentosa Roma si



Digitized by Google

sono venute a deporre così numerose e spesse stratificazioni etniche e culturali, che diviene difficilissimo per noi ricostruire ed individuare i connotati precisi della primitiva religiosità di un popolo destinato, da tanto umili origini, a così elevato fastigio di dominio e di gloria. Le informazioni intorno alla primitiva religiosità romana ci giungono di terza mano: da Agostino, il quale attinge da Varrone, il quale a sua volta già è tanto lontano da quei lontani primordi, di cui si costituisce testimone. Una sostanziale uniformità sussiste indubbiamente nelle manifestazioni della eredità religiosa dell'antica Roma. Come ha ben detto uno dei nostri più felici interpreti della religiosità romana, Nicola Turchi, il fondo comune dell'esperienza religiosa del popolo romano antico è costituito da un patrimonio di credenze quale si addice ad un popolo di agricoltori in assiduo contatto con la terra che ha bisogno di essere continuamente sistemata e sottratta, con le imponenti opere collettive di drenaggio, all'insidioso impaludamento; che deve essere coltivata con diuturna fatica e preservata, con tutti i riti e le cerimonie che il rituale conosce e prescrive, dai pericoli che minacciano la vegetazione ad ogni epoca dell'anno. Ma le credenze collegate e soggiacenti a questi riti e a queste cerimonie sono ben più ricche e ben più sensibili di quanto non lo lascino comprendere le formule rituali esprimenti la richiesta di propiziazione e di assistenza. Si dice che il popolo romano sia stato radicalmente destituito di quelle capacità fabulatrici e mitologiche che permisero ai greci di creare la sfolgoreggiante e lussureggiante plasticità del loro Olimpo. Ma noi ci domandiamo se non occorre altrettanta e più pura fantasia per avvertire voci di *numina* presenti in ogni stormire di foglia e in ogni fragore o in ogni mormorio di acque cascanti o correnti, che non per raffigurarsi le vicende pettegole degli abitanti dell'Olimpo. Si tratta piuttosto di due generi di fantasia: forse si potrebbe dire che la prima è una fantasia



Digitized by Google

musicale e auditiva, la seconda è una fantasia visiva e coloristica. Ma non è il caso di stabilire gerarchie fra le due.

Sta di fatto che, a norma della testimonianza di Varrone, i Romani vissero, per centosettanta anni, senza permettersi il lusso di dare una raffigurazione palpabile ai propri *numina*, a somiglianza di quei Persiani di cui Erodoto, il buon greco, tutto stupefatto, diceva che non avevano templi e non veneravano simulacri, ma che però ad ogni alba salivano in atto di venerazione sui crinali delle montagne, per salutare il primo comparire del sole.

Gli *Indigitamenta*, quelle liste interminabili di divinità romane che offrivano il destro ad apologisti cristiani come Tertulliano ed Agostino, di irridere rumorosamente al politeismo di Roma, appaiono oggi, dopo tante pazienti indagini storiche, tutt'altra cosa che argomento di riso. Possiamo essere ben grati ai due scrittori cristiani per averceli conservati di su le opere teologiche perdute di Varrone, anche se essi ce l'han conservati per puro intento polemico. Non si tratta, come aveva pensato Usener, di dei a funzioni momentanee o limitate (*Augenblicksgötter* e *Sondergötter*); non si tratta neppure di divinità subordinate, divinità dotate di funzioni di assistenza alle divinità maggiori, ai *di certi*, secondo la ripartizione di Varrone. Gli *Indigitamenta* non sono, secondo la frase felice del Wissowa, che formule di invocazione (*Gebetsformeln*) a cui i libri dei pontefici avevano dato una nomenclatura e uno schema. La verità è — ed essa appare ogni giorno più chiaramente — che allo spirito religioso di Roma antica premeva conoscere non già la figura delle potenze (*numina*) veglianti dietro ad ogni manifestazione della vita cosmica e della vita umana, di fronte alle quali pertanto occorreva comporsi in atteggiamento di timore e di implorazione, ma l'azione stessa di queste potenze perché fosse possibile sollecitarne a dovere l'assistenza propizia e la tutela vantag-



Digitized by Google

giosa. Ed ecco la sorprendente capacità del romano antico di cogliere dovunque il sentore dell'operazione soprannaturale. Lungi dall'essere sprovvisto di fantasia, si ha l'impressione che il romano ne avesse una straordinariamente sensibile e straordinariamente ricca di risorse. Perché è pur lavoro della fantasia quel che aiuta ad avvertire e a percepire al di là del suono sensibile, la voce soprasensibile, e al di là della luce che investe la pupilla, la luce che fa tremare lo spirito.

Se religione, nel suo significato applicabile alla esperienza religiosa spontanea e naturale, prima che la religiosità del mondo mediterraneo fosse trasfigurata dalla comparsa della prima religione escatologica e messianica, quella di Zarathustra, è desiderio concreto ed effettivo di istituire relazioni eque e legittime con le potenze superiori che si manifestano così nell'universo fisico come nell'universo umano, noi vediamo quanto sia giusto l'apprezzamento di Sallustio che ha definito il popolo romano « il più religioso fra i mortali ». Noi possiamo dire anche di più, possiamo dire cioè che questa permanente tensione della primitiva spiritualità romana intenta da mane a sera a cogliere intorno l'operazione silenziosa delle potenze superiori che possono volgere a bene o a male le nostre povere azioni umane tese all'opera della continuazione e della moltiplicazione della vita nei solchi della terra come nelle pieghe dell'umana possibilità di accrescimento e di elevazione, spiega lo stesso successo dell'espansione romana nel mondo e dà ragione delle leggi che l'hanno guidata e presieduta attraverso i secoli. Il giorno in cui innalzando il volo delle loro conquiste nel mondo mediterraneo, i Romani poterono portare lontano, se volete, la loro avidità di conquista e la loro più di una volta sopraffattrice ingordigia; essi portarono anche quel senso tremebondo, ereditato dai padri che li faceva scrupolosi e timorosi dinanzi ad ogni nuova manifestazione dei *numina* presenti dovunque. Fu questo senso che li fece



Digitized by Google

inclini a quel sincretismo che induceva, ad esempio, un Vezio Agorio Pretestato, al quarto secolo dopo Cristo declinante, ad andare a questuare da tutte le iniziazioni religiose una possibilità di salvezza sempre più sicura. E si potrebbe dire in forma grafica che se Roma fu chiamata ad assumere la posizione di centro animatore e disciplinatore dell'esperienza cristiana, fu proprio perché al cospetto del mondo fisico come al cospetto del mondo umano, il popolo romano si era sempre presentato in atteggiamento di accattone che chiedeva ai numina dei boschi e dei fiumi, del cielo e della terra, dell'erba che nasce come del fanciullo che cresce, assistenza e soccorso. La prima beatitudine del Vangelo, Roma l'aveva praticata in pieno all'alba stessa crepuscolare della sua storia religiosa.

Sono numerosi negli *Indigitamenta* i nomi in forma aggettivale che descrivono le prerogative di azione delle forze divine. ( *Levana*, *Cunina*, *Rumina*, *Statilinus*, *Adeona*, *Abeona*, *Fabulinus*, per le varie necessità dell'infante; *Imporcitor*, *Insitor*, *Occator*, *Redarator*, *Runcina*, *Sarritor*, *Sterculinus*, per le operazioni dell'agricoltura). Non si tratta di divinità alle quali il Romano antico abbia pensato di dover prestar culto nella clausura circoscritta di un tempio o foggiandosene una rappresentazione in forma di simulacro e di idolo. Quando Varrone ci dice che per più di centosettant'anni i Romani non pensarono neppure a raffigurare i loro dei in immagini foggiate da mano umana, aggiunge, con una frase densa di profondissimo significato, che coloro i quali introdussero tali immagini perpetrarono ai danni delle loro città natali un duplice crimine: « tolsero ad esse il terrore e conferirono ad esse l'errore: – *civitatibus suis et metum dempserunt et errorem addiderunt* –». Vien fatto naturale di pensare al racconto mitico del Genesi, là dove si dice che Caino innalzò la prima città, per interporre una parete di sasso fra la sua coscienza e il rimorso, che dopo la maledi-



Digitized by Google

zione di Dio gliela rodeva implacabilmente. Anche il tempio è cosa di sasso. Gli uomini l'avrebbero per caso edificato per interporre fra la propria coscienza peccaminosa e l'Iddio di cui si deve sentire la potenza immancabile oltre che la benevolenza possibile, una parete divisoria, che tacitasse la loro permanente reità di fratricidi? Mai l'intenzione subcosciente della vita associata avrebbe avuto modo così diretto e denunciabile di mascherare le reali velleità dell'umana colpevolezza. Chiudendo l'idolo nel tempio, l'uomo avrebbe tentato di circoscrivere e di ottundere quell'azione premente di Dio, che così spesso è tanto più forte e vicina nelle aperte manifestazioni della natura e della civiltà.

Sant'Agostino, in quel capo 31 del libro IV del *De civitate Dei*, dove riferisce le insigni parole di Varrone, ha avvertito la profonda significazione dell'inciso varroniano. Riferendolo, chiama Varrone autore acutissimo e dottissimo. E commenta la sua osservazione con queste parole: « Con molta sagacia, Varrone ritenne che gli Dei sarebbero stati facilmente esposti al ludibrio, una volta mescolati alla stoltezza dei simulacri. Chi non vede come piamente pensando così, egli si avvicinò straordinariamente alla verità? »

Rifuggendo pertanto dal raffigurare le forze divine in forma di simulacri, e dal concluderle, per le esigenze di culto, in edifici circoscritti, la religiosità romana si astiene dall'abbandonarsi a un vano lusso di fabulazione mitografica, non per mancanza di fantasia, ma per un più intimo senso della non circoscrivibile potenzialità delle forze a cui tutto nell'universo è subordinato. È anche per questo che la molteplicità delle invocazioni all'assistenza di queste potenze trascendenti non è che l'espressione molteplice di un unico senso di implorazione filiale, all'assistenza paterna dei « numina », dinanzi a cui si è in atteggiamento di tremore e nel medesimo tempo di fiducia. Questo unico senso avrà la sua formula definitiva nell'ap-



Digitized by Google

pellativo di Padre attribuito a Giove. Lo intese bene Lattanzio quando fissò, si può dire, la radice più intima della religiosità romana nella invocazione di *Pater* diretta a *Juppiter a precantibus: Omnem Deum qui ab homine colitur, necesse est inter solemnes ritus et precationes patrem nuncupari, non tantum honoris gratia, verum etiam rationis; quod et antiquior est homine, et quod vitam, salutem victum praestat, ut pater.*

Alla luce della nostra più recente filosofia religiosa, quella ad esempio così luminosamente formulata da Rodolfo Otto, il quale non per caso è andato a prendere la sua migliore terminologia dalla lingua latina, noi possiamo veramente dire che questo diffuso e sempre presente e sempre vivo senso del divino intorno alla esplicazione della nostra vita, che i Romani portano, quasi si direbbe per un abito congeniale, li fa veramente insigni fra quanti popoli religiosi conosciamo al mondo.

Questo senso del *numen* presente noi lo troviamo costantemente affiorare, come un atteggiamento tradizionale inalterabile e indistruttibile, anche nelle espressioni classiche della spiritualità romana della sua età aurea. Si ricordi come Virgilio ha mirabilmente dipinto questo sentimento di fronte a determinate località nel descrivere la visita che Enea fa al luogo su cui sorgerà Roma, sotto la guida del suo ospite Evandro (Eneide VIII 347-352):

*« hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit,*
*aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis.*
*Iam tum religio pavidos terrebat agrestis*
*dira loci; iam tum silvam saxumque tremebant.*
*« Hoc nemus, hunc, « inquit », frondoso vertice collem,*
*(quis deus, incertum est) habitat deus ».*

« Di qui lo conduce alla Rupe Tarpeia e al Campidoglio, splendente oggi dagli aurei rivestimenti, allora orrido nella sua fitta e spinosa boscaglia. Già allora era ragione di orrore per i coltivatori del contado pavidi e tremanti l'austera e suggestiva



Digitized by Google

sacralità del luogo. Già allora si provava senso di sgomento al cospetto della impenetrabile selva, della roccia incombente. Ed Evandro dice: – In questo bosco, su questo colle frondoso, abita certamente un essere divino. Chi egli sia, impossibile dirlo – ».

Il poeta austero ha saputo ben rendere, si direbbe per virtù di una tipica reviviscenza ancestrale, il senso di seduzione e insieme di sgomento che l'indefinibile apprensione del divino nei luoghi sacri incuteva nello spirito dei Romani primitivi.

E Ovidio in alcuni squisitissimi versi dei *Fasti* VI, 305 e ss., ha dato anche egli espressione, quanto mai seducente, al senso della primitiva religiosità romana, sempre in ascolto di voci e di moniti divini nella partecipazione associata ai gesti rituali e familiari del quotidiano vivere aggregato:

*Ante focos olim scamnis considere longis*
*mos erat et mensae credere adesse deos.*
*Nunc quoque cum fiunt antiquae sacra Vacunae,*
*ante Vacunales stantque sedentque focos* ».

« Era costume altra volta su lunghi scanni sedere insieme, dinanzi ai fiammanti fuochi: era costume altra volta sentir presenti alle comuni mense gli Dei. Oggi ancora quando si svolge il ciclo delle sacre funzioni della antica Vacuna, si suol sedere insieme, innanzi ai vacunali fuochi ».

Seneca, il ben romanizzato Seneca, descrive anche egli il tradizionale sentimento romano dinanzi alla « numinosità » dei più solenni spettacoli naturali: *Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus, et conspectum coeli ramorum aliorum alios protegentium, submovens obtentu illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet.* (*Ep.* 41, 3) « Quando ti occorra di capitare in uno spesso bosco, fitto di vecchi alberi, pazientemente emersi dalla solitudine alta, mentre ti impediscono di scoprire la volta del cielo i rami che si intrecciano gli uni



Digitized by Google

negli altri, con il loro spiegamento, la vasta maestà della selva, il segreto impenetrabile del sito, il brivido che incute l'ombra così profonda e così densa e così propinqua, non potrà non inspirarti la fede assoluta nel n u m e ».

Ecco tipiche manifestazioni della religiosità romana di fronte alla doppia realtà delle cose: la realtà empirica che ha solo valore in quanto suggerisce e comunica il brivido dinanzi all'altra realtà, la realtà che appare nell'ombra, parla nel silenzio, si discopre nel segreto impenetrabile della natura, di cui l'uomo è nel medesimo tempo signoreggiatore ed umile devoto. Il senso religioso dei Romani sembra compiacersi dell'indistinto e dell'indefinito, non perché sia vago o superficiale, ma proprio perché è troppo profondo, troppo intenso, troppo ininterrotto, troppo propinquo, per essere stilizzato in formule che non siano formule di preghiera, e in are circoscritte, che non siano i luoghi stessi in cui la natura rivela più imperiosa la faccia del Sacro. Non diversamente i Persiani, delle cui sorprendenti consuetudini religiose ci dà testimonianza Erodoto, compievano i loro sacrifici su un lembo di prato, occasionalmente prescelto.

Sono soltanto le esigenze del rito che hanno indotto i Romani primitivi a dare un nome alle forze trascendenti di cui invocano l'assistenza e la propiziatrice tutela per ogni stadio della vita e gli *Indigitamenta* rappresentano già l'elaborazione diciamo così sacramentale del senso religioso che i Romani dovevano portare in ogni esplicazione del loro vivere aggregato.

Perché se c'è fatto differenziale che accompagna la religiosità romana antica è sopra tutto il fatto che i Romani hanno inteso sempre la loro vita religiosa intimamente connessa col fatto della vita associata. Nei tempi storici noi troviamo a Roma una duplice sfera di *ius*, nettamente distinta l'una dall'altra: *lo ius divinum* e lo *ius humanum*. È proprio Cicerone che ci dà la più antica testimo-



Digitized by Google

nianza scritta sulla distinzione fra l'una e l'altra, ed è nell'*Orazione per Sestio: domicilia coniuncta quae urbes dicimus, invento et divino iure et humano, moenibus cinxerunt.* E in Gaio la distinzione è definitivamente e giuridicamente sanzionata: *summa itaque rerum divisio in duos articulos deducitur, nam aliae sunt divini iuris, aliae humani.* La distinzione, chiarissima sul terreno delle definizioni giuridiche, smarrisce le sue pareti divisorie nel mondo crepuscolare dell'esperienza religiosa romana. Come ha ben detto il Fowler: « probabilmente la costituzione di un calendario sanzionato, istituendo una netta distinzione fra i giorni che appartenevano alle forze divine, e quelli che non erano così fatti da rivelare simile destinazione, offrì la prima opportunità per la progressiva traduzione in atto dell'idea che il complesso delle norme sotto l'imperio delle quali i cittadini rivestivano una precisa responsabilità al cospetto degli esseri divini non era esattamente il medesimo complesso di norme sotto l'imperio delle quali i cittadini erano responsabili al cospetto delle autorità civili. La distinzione impiegò lunghissimo lasso di tempo per attuarsi in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue ramificazioni. Non fu completa anzi neppure al tempo delle XII Tavole o più tardi. Dappoiché le sanzioni prescritte per l'illegalità civile rimasero in gran parte sanzioni di natura religiosa ». (*The religious experience of the Roman people*, pag. 486.)

Anche in questo, si potrebbe dire, Roma rivelava, dalle origini della sua storia, il destino che la chiamava a costituirsi zona sovrana di sutura e di affratellamento fra le norme che la spiritualità religiosa doveva assumere nel mondo mediterraneo. Se il cristianesimo è, dal punto di vista statale e civile, nella sua essenza, separazione netta e inviolabile autonomia reciproca fra valori politici e valori religiosi, la distinzione che Roma viene progressivamente praticando, sotto lo stimolo della sua stessa progressiva costituzione in città egemonica, fra *ius divinum* e *ius humanum* rappresenta già



Digitized by Google

una prefigurazione del motivo su cui il cristianesimo baserà la sua rivendicazione alla originalità e alla libertà. Agli inizi, la esperienza religiosa del popolo romano è tutta raccolta nella sensazione del divino che con un'unica e perenne circolazione di realtà soprannaturali, avvolge il mondo delle cose naturali e il mondo della socievolezza umana. La perfetta vita associata ha agli inizi due aspetti inseparabili l'uno dall'altro. La piccola comunità romana vive talmente a contatto con le forze della natura circostante che la *pax deorum*, questa *pax* così costantemente a cuore alla Roma religiosa in tutta la sua storia, è il supremo scopo di ogni gesto così individuale come collettivo. È il presupposto della *pax hominum*. Probabilmente il vocabolo *fas*, di così dubbia origine e di così problematica etimologia, è quello che solo e meglio espresse alle origini il senso del collegamento umano a norme soprannaturali, violare le quali significava rendersi rei di violazione di un non scritto codice di norme sacrali, che avvolgevano e disciplinavano tutto il decorso del vivere e dell'operare degli uomini. I Feziali che andavano a pronunciare sui confini del nemico le volontà dei Romani, invocavano solennemente, secondo la testimonianza di Tito Livio, (1,32): *Audi Juppiter*, *audite Fines*, *audiat Fas*. Forse non ha visto male il Sohm quando ha messo il *fas* romano a confronto col sanscrito *dharma* e col greco *themis*, come esprimente leggi non scritte di origine divina, da cui si aprì la strada allo *ius* romano, come si era aperta la strada al *dikaion* in Grecia. Non dunque religione di tipo contrattuale diremo la religione romana, bensì religione di tipo sacramentale e liturgico. Mai come a Roma le *lex orandi* fu la *lex credendi*. E nessuna religione ebbe mai tanto a schivo i teologi quanto la religione romana. Essa ebbe piuttosto canonisti e sacerdoti. Si sa come alle origini il *rex*, il re fu a capo dei sacerdoti scelti ad assolvere il rituale dei *sacra populi romani*. Quando il monarcato giunse al suo declino e cedé il posto alla repubblica, la potestà di sce-



Digitized by Google

gliere e di presiedere alla *inauguratio* degli altri sacerdoti, di cui il re era stato il capo, passò al pontefice massimo. E d'altro canto le sue virtù sacrificali, sebbene ereditate in uno speciale significato dal sacerdote che prese il suo titolo, il *rex sacrorum*, passarono col potere civile a tutti i magistrati *cum imperio*, i quali portavano la *toga praetexta*, simbolo delle funzioni sacerdotali, e avevano il diritto di presiedere ai riti sacrificali, così nelle loro sedi come sul campo.

Nell'ora più cupa del suo disinganno politico e del suo cordoglio familiare, Cicerone, nel corso delle sue meditazioni nella solitudine di Tuscolo, risale col pensiero alle migliori tradizioni spirituali del territorio italico. La recente scomparsa della figlia dilettissima lo ha posto dinanzi al problema della morte. Possibile che tutto quello che è spirituale nella nostra esistenza e nella nostra esperienza possa risolversi ed annullarsi, sol per il disgregamento di questo strumentale involucro sensibile, attraverso cui il divino che è in noi getta i suoi tentacoli intorno? Per avere risposta, il pensiero di Cicerone ricorre spontaneamente all'insegnamento di colui che per primo aveva creato una scienza spirituale in territorio italico e la cui memoria leggendaria e la cui tradizione misteriosa si associavano stranamente alla memoria della primitiva sacralità romana, alla sacralità legiferata da Numa: Pitagora. E scrive: « È prova di squisita capacità spirituale isolare la propria capacità riflessiva dalla insidia dei sensi, e affrancare il proprio pensiero dal peso morto delle consuetudini circostanti. Per quanto io ritenga che attraverso tanti secoli altri abbiano potuto farlo, mi sembra però, a quanto risulta dai monumenti letterari, che Ferecide di Siro, ben antico anche lui, sia stato il primo a proclamare immortale l'anima dell'uomo. Ma chi confermò con la massima energia tale opinione fu il suo discepolo Pitagora. Questi, venuto in Italia, al tempo di Tarquinio il Superbo, ridusse nelle sue mani, col suo insegnamento e col



Digitized by Google

suo fascino personale, tutta quella regione, nota come la Magna Grecia. Per molti secoli ancora dopo di lui di così largo credito godé il nome dei pitagorici, da potersi dire che, a confronto loro, nessun altro potesse apparire degno del nome di sapiente ».

Cento quarant'anni prima che Cicerone scrivesse le sue *Tuscolane*, secondo la testimonianza di Livio, e molto più di Cassio Emina, utilizzato da Plinio, uno scriba che possedeva un terreno sul colle Gianicolense, scavò nel suo terreno un sarcofago marmoreo, su cui un'iscrizione testimoniava che vi fosse sepolto il Re Numa. Nessun resto di cadavere vi fu trovato. Ma in un ripostiglio quadrangolare, anch'esso marmoreo, contenuto nel sepolcro, furono trovati libri scritti su *charta*, che si suppose contenessero scritti di Numa, relativi alla filosofia pitagorica. La gelosa intransigenza dell'ortodossia ufficiale romana vi vide un attentato alla purezza delle tradizioni romane. Il Senato, messo sull'avviso dai tribuni, autorizzò il pretore a bruciare i libri nel Comizio e il verdetto fu eseguito alla presenza di una larga adunanza di popolo. Ora, mentre Cicerone si consola dei suoi disinganni politici e del suo lutto domestico, dettando le sue *Tuscolane*, molta acqua è passata sotto i ponti del Tevere. La filosofia greca ha sciamato largamente nel mondo che Roma viene unificando sotto il suo dominio, e questa filosofia, sfociata nel razionalismo epicureo, rappresenta una minaccia ben più grave alle più salde tradizioni della spiritualità religiosa romana, che non le reviviscenze pitagoriche alla sospettosa ufficialità pontificale.

D'altro canto, il pitagorismo ha subito una rielaborazione profonda. Posidonio, il filosofo, lo storico e il viaggiatore che ha portato dovunque la sua dominatrice propaganda, nella prima metà dell'ultimo secolo avanti Cristo, ha rivelato alla cultura romana quanto nella tradizione pitagorica platonicamente interpretata possa riaccostarsi alle esperienze centrali primitive della Roma religiosa.



Digitized by Google

Panezio dal canto suo, sforzandosi di avvicinare alla psicologia aristotelica il fermento panteistico dello stoicismo, ha sollecitato e acuito le preoccupazioni per la sopravvivenza e per la immortalità. In cammino per la sua provincia proconsolare della Cilicia, di cui andava ad assumere l'amministrazione, Cicerone aveva incontrato il senatore Nigidio Figulo, profugo da Roma e aveva avuto lunghe conversazioni con lui. Nigidio Figulo era un grande maestro di pitagorismo. Cicerone si sentiva spontaneamente tratto ad accomunarsi con lui. Tutto lo induceva a riconoscere nella vecchia tradizione pitagorica elementi copiosi per una dilucidazione e per una amplificazione apologetica di quel senso sacrale della realtà cosmica e umana, di cui Roma aveva fatto agli inizi il suo alimento e che ora invece correva rischio di disperdersi al vento, sotto il sopravvenire delle tendenze epicuree.

Tutta la spiritualità religiosa di Roma antica, della grande Roma repubblicana, era stata nello sforzo costante e scrupoloso di armonizzare lo *ius divinum* con lo *ius humanum*. Roma antica aveva cercato di fare complementari le une delle altre le leggi capaci di disciplinare la vita associata degli uomini e le leggi dirette a tutelare la pace fra gli uomini e le potenze numinose che vivono e vigilano tutto intorno.

Pitagora non aveva insegnato qualche cosa di analogo quando aveva individuato termini di confronto e di parallelismo fra le armonie delle sfere celesti, fra i rapporti costanti dei numeri, e gli intervalli immutabili delle note musicali? Pitagora non aveva anche lui, in qualche modo, fissato e fatto normativo il vincolo che unisce la nostra peregrinazione terrena al cammino degli astri nel cielo, quando aveva assicurato un destino di salvezza a chi nel coraggio civile, nella purità e nella trasfigurazione avesse cercato l'evasione da questo sarcofago che è il corpo umano?

La vecchia credenza romana nei Mani aveva subito attraverso il pitagorismo un sempre più



Digitized by Google

circoscritto processo di individuazione. *Quisque suos patimur Manes*, dirà Virgilio nel libro VI della sua *Eneide:* vale a dire, « ciascuno di noi è sotto il morso della sua individua spiritualità ». Ma mai il morso è così acre e vicino come quando la morte ci strappa dal fianco la persona più cara, la persona con la quale abbiamo diviso la gioia e il dolore, la speranza e la amarezza. I sentimenti vissuti insieme non sono il segno invulnerabile di una perennità di valori che vince la morte e la oltrepassa ?

Circa un decennio prima delle sue *Disputazioni tuscolane*, dipingendo la forma ideale dello Stato, ed esaltando le virtù civiche, Cicerone aveva fatto additare da Scipione l'Africano il Maggiore a Scipione Africano il Minore la Via Lattea come il sentiero che gli spiriti eletti sono chiamati a battere per raggiungere, nell'alto etere, la sede del loro guiderdone e della loro beatitudine: *Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; non enim tu es, quem forma ista declarat; sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest... Deum igitur te scito esse: si quidem deus est qui viget, qui sentit, qui meminit; qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui propositus est, quam nunc mundum ille princeps deus, et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.* « Tu lèvati e ricòrdati di non essere mortale. Solo il tuo corpo è mortale e tu non sei quel che appare dalla forma. Ciascuno è quel che è il suo spirito: non è l'appariscenza esteriore, che col dito può essere additata. Sappi che tu sei di sostanza divina, in quanto divino è quel che vibra, che sente, che ricorda. Divino è quel che disciplina, sostiene, modera, muove l'involucro corporeo, cui è preposto, allo stesso modo che un Dio supremo è quel che muove e sorregge questo mondo. E come l'Iddio eterno muove il mondo, per tanta parte mortale, così un'anima immortale sorregge il fragile involucro suo sensibile ».



Digitized by Google

In questo orientamento spirituale Cicerone affronta il problema della natura di Dio. Gli interlocutori del dialogo gli si offrono e gli soccorrono spontaneamente allo spirito. Egli passerà in rassegna, attraverso Roma, le correnti in cui si è venuta rifrangendo, sotto l'azione della filosofia greca, la cultura romana. Aristotele è stato sorpassato. La sua era stata una meravigliosa professione di equilibrio instabile. Indagatore sottile e paziente della natura sensibile; esploratore mirabilmente equilibrato degli elementi che entrano misteriosamente nella formazione del pensiero umano; Aristotele aveva creato una dottrina della conoscenza mirabilmente armonica e una dottrina delle cause esaurientemente aderente alla realtà. Il pensiero e la meditazione erano per lui l'espressione suprema della vita spirituale. Ma non la realizzavano nella sua portentosa e divina pienezza. La vita è fatta di esperienza, oltre che di conoscenza, e, a norma del vecchio aforisma eschileo, anche nello sperimentare l'amore e il dolore, il rimorso e il senso della morte, c'è una sublime sapienza. E Aristotele non si era mostrato avaro neppure con le iniziazioni delle religioni misteriche, neppure con la musica orgiastica delle iniziazioni dionisiache, pur di conseguire l'elevazione e la purificazione dello spirito. Ma le ardue posizioni di equilibrio delle più alte forme della speculazione metafisica non si sostengono facilmente a lungo. Esse contengono in sé i germi della loro stessa decomposizione. E la ragione ragionante è un alcoolico, di cui facilmente ci si inebria per cadere nell'assopimento.

Il razionalismo di tutti i generi e di tutte le forme non è forse una fatale degenerazione di una metafisica che perda la consapevolezza dei bisogni che l'accompagnano di chiedere all'esperienza extrarazionale il suo correttivo e il suo fermento ? L'epicureismo non era una fatale degenerazione dell'aristotelismo, anche se Epicuro si era atteggiato ad avversario di Aristotele ?



Digitized by Google

Il momento in cui Cicerone si accinge ad affrontare il problema filosofico di Dio è un momento cruciale nella storia della spiritualità mediterranea. La Grecia ha vinto il suo vincitore. Ma ogni vittoria ha uno strascico insidioso ed ambiguo. Roma potrebbe esser vinta da quel che il pensiero greco ha prodotto di meno nobile e di meno corroborante nella sua decadenza spirituale. Roma però ha nelle sue tradizioni qualcosa che la preserverà dal contagio pericoloso. Cicerone ne ha il sentore. Ha definito nelle *Tuscolane*, in maniera categorica, la sapienza filosofica: scienza delle cose divine ed umane. Delle cose « divine » ed « umane » il venerando Varrone aveva faticosamente e amorosamente istituito un bilancio ed una rievocazione, a norma delle più salde e profonde tradizioni spirituali della ormai possente metropoli. Definendo la sapienza filosofica scienza delle cose divine ed umane, Cicerone a suo modo ricapitolava quel che era stato sempre il patrimonio della cultura romana: si sarebbe detto che egli volesse, in armonia con le esigenze del nuovo mondo culturale che si veniva formando nella Roma cesarea, ancora una volta stabilire i collegamenti reali e vissuti fra lo *ius divinum* e lo *ius humanum*. La sua definizione della filosofia non è forse una trascrizione in termini concettuali di quella ambivalenza e di quella bipolarità su cui la vecchia Roma aveva innalzato l'edificio della sua spiritualità e della sua fede ?

Si comprende come Cicerone fosse istintivamente portato ad assegnare nel suo trattato sulla *Natura degli Dei* la parte predominante a un pontefice massimo. Ed è anche perfettamente comprensibile, per quanto a prima vista sconcertante e paradossale, che così, di fronte all'epicureo come di fronte allo stoico, il pontefice massimo faccia professione di scetticismo. Dio non è oggetto di ricerca filosofica: Dio è oggetto di raggiungimento carismatico e di attingimento liturgico. Cotta è scettico di fronte all'argomentazione razionale così di Epicuro che colloca gli dei negl'*intermundia*, come



Digitized by Google

di Balbo che mescola il divino ai fenomeni del cosmo, proprio perché personifica la tradizione di Roma, di quella Roma antica che trasaliva di sgomento e di inquietudine dinanzi ad ogni voce e dinanzi ad ogni bagliore delle anonime forze circostanti. La fede non può non essere extra- razionale.

Secondo un sintetico elenco di Livio, il collegio pontificale romano, che sarebbe stato istituito da Numa, era chiamato ad assolvere tutta una serie di mansioni liturgiche, sacramentali e canoniche. Esso doveva controllare lo spiegamento del rito; dare i responsi sul comportamento a cui attenersi in cose sacrali così pubbliche come private; vigilare a che nulla si detraesse e in nessun modo si offendesse il diritto divino, vuoi trascurando la liturgia indigena, vuoi accogliendo riti estranei, capaci di sconvolgere le consuetudini sacrali; tutelare il giusto spiegamento dei funerali; intervenire per neutralizzare qualsiasi prodigio funesto. Era dunque tutt'un insieme di funzioni di tutela e di prevenzione, che presupponeva per definizione una fede, non nutrita di sillogismi, non appoggiata ad argomentazioni, ma raccomandata ad una consapevolezza, scaturiente dallo stesso fatto del vivere, delle forze superiori, verso le quali il nostro vivere è permanentemente in una situazione di dipendenza e di devozione. Un senso religioso come quello romano poggiato tutto sulla ininterrotta ascoltazione delle voci divine pronuncianti intorno il loro mònito o la loro minaccia; alimentato istante per istante dal bisogno di rendersi propizie le forze superiori che presiedono a tutto il ciclo dello spiegamento cosmico e vitale; non poteva non attribuire un risalto sovrano a chi per tradizione possedeva tutti i segreti di quell'alfabeto mercé cui noi parliamo con l'invisibile che è la liturgia. Cotta *pontifex maximus* è dunque perfettamente a posto come interlocutore cui va assegnata la parte principale nella conversazione che mira a chiarire il problema stesso del divino nel mondo. Ma Cotta da principio alla fine confesserà apertamente la sua



Digitized by Google

diffidenza di fronte a tutte le argomentazioni che sono un'insidia tesa all'esplicazione della religiosità semplicemente perché nascondono volenti o nolenti un vero processo di laicizzazione del Sacro. Nelle *Tuscolane* Cicerone ha dato la sua magistrale definizione della filosofia additandola quale esplorazione delle cose divine ed umane spiegate in un concatenamento causale. Nelle medesime *Disputazioni* egli ha insistito sulla natura prettamente organica e saldamente coerente della speculazione filosofica stretta in tutte le sue parti, associata in tutte le sue ramificazioni. « La filosofia non può essere trattata in parti distinte quasi non avessero comunicazione fra loro perché nella filosofia sussiste una certa mirabile continuità di fatti, una serie circolare di sezioni, ciascuna delle quali è intimamente connessa con le altre, sì che tutte appaiono fra loro armonicamente collegate ». Ma altro è conoscere e studiare esteriormente il Sacro, altro è partecipare al ritmo della sacralità. Guai a far calare la raffigurazione sacrale della realtà nel puro dominio della speculazione razionale. Spiegare il Sacro significa sopprimerlo. Questa l'ultima conclusione del *De natura Deorum* di Cicerone. Potrebbe sembrare che ci sia qui una palmare e insanabile contraddizione. Si può essere scettici e credenti nel medesimo tempo ? Si possono assolvere le mansioni di pontefice massimo e nel medesimo tempo accumulare tutte le obiezioni che si possono mettere insieme contro una dimostrazione dell'esistenza e una spiegazione della natura di Dio ? La parte assegnata a Cotta nella discussione ciceroniana lo fa pensare. Ed è cosa perfettamente giustificata. Si può anzi dire, anche se l'asserirlo possa suscitare lo scandalo ironizzante di quella filosofia di moda che crede di avere toccato il vertice della sapienza facendo della vita dello spirito un insieme di compartimenti isolati l'uno dall'altro, che proprio perché la filosofia è un insieme organico ed intercomunicante di zone speculative, il dubbio filosofico al cospetto del divino è



Digitized by Google

il presupposto stesso della fede nel divino. Per una vera anima religiosa i *praeambula fidei* sono una vera e propria contraddizione in termini.

Conviene qui ricordare quelle indeclinabili linee direttive che noi siamo venuti scoprendo e disegnando nella formazione e nella evoluzione della spiritualità e della cultura mediterranee. Noi abbiamo detto cioè che le costanti nel nostro processo di sviluppo culturale sono rappresentate: da una affermazione preliminare inconcussa dell'oggettività della nostra conoscenza; da una consegna tassativa imposta al pensiero umano di scoprire nel mondo dei fenomeni i collegamenti causali; infine da un riconoscimento fondamentale della persistente coabitazione di filosofia e di religione così nella nostra coscienza come nel divenire umano, coabitazione di due atteggiamenti che sono nel medesimo tempo inseparabili e distinti.

Cicerone, sulla traiettoria di sviluppo della nostra cultura contrassegnata da questi connotati specifici, è ad un'ora saliente. Queste costanti della nostra tradizione culturale noi le troviamo nitidamente riconoscibili nella sua produzione filosofica, avvivate e sorrette da un intimo e onnipresente senso sacrale dell'esistenza, che egli eredita dall'esperienza religiosa di Roma antica e che corrobora e celebra come uno dei valori indistruttibili ed inalienabili in ogni piena e consapevole vita spirituale.

La sua definizione della filosofia ci ha già mostrato come la capacità del pensiero umano di prender possesso del reale e di scoprirne il sotterraneo meccanismo causale, è da lui esplicitamente riconosciuta e fissata. Certo egli non vede la natura con occhio di sperimentatore, come l'aveva veduta Aristotele. Il meccanismo delle cause è da lui più intuito e supposto, che analizzato e scomposto nel ritmo della sua parabola fra la potenza e l'atto. La capacità speculativa di Cicerone non può neppure da lontano compararsi a quella del maestro di Alessandro. Proprio perché le sue preoccupazioni



Digitized by Google

sono prevalentemente morali, e proprio perché l'avito misticismo dei Romani, sempre protesi in ascolto intenti a captare le voci e i gesti dei *numina* intorno sembra ripullulare nel suo spirito, la stessa costruzione della natura in Cicerone ha qualcosa di sacrale. Quando nel *De finibus honorum et malorum* Cicerone si dà alla ricerca del sommo Bene, ed esalta come tratto differenziale dell'uomo la possibilità di raggiungere la beatitudine nella pratica della virtù, egli assevera una volta esistere fra gli animali e l'uomo qualcosa di solidale e di comune, perché tutti i viventi appartengono ad una affinità, naturale, che fa della natura vivente in qualche modo una sola, affine famiglia (V, 9). Altrove, nella medesima opera, parla eloquentemente della *voluptas insatiabilis* che viene ingenerata *e cognoscendis rebus* (IV, 5).

Affrontando nel *De natura Deorum* il problema dell'esistenza e dell'essenza di Dio, Cicerone tocca la istanza essenziale di ogni cultura degna di questo nome. E lo fa in un atteggiamento di spirito eccezionalmente comprensivo. Le circostanze storiche gli consentono, diremmo quasi meglio gli impongono, di dare al problema una soluzione definitivamente normativa. La tradizione culturale ellenica ha già percorso, si potrebbe dire, tutta la parabola consentita all'umano pensiero. È partita alla ricerca di una razionalità del reale. Fin dai suoi primi barlumi la speculazione ionica aveva cercato di individuare la realtà soggiacente alla circolazione dei fenomeni. Aveva cercato di scoprire il Logos, che dava ai fenomeni un concatenamento e un significato.

Aveva avvertito di primo acchito che le comunicazioni dell'uomo con il mondo circostante sono di una duplice natura. L'uomo può sciogliere e sollevare dal velario dell'esperienza sensibile, le realtà universali, che raggruppano e vincolano i fenomeni percepiti dai sensi. Sono le idee, le forme. Ma l'uomo, nella sua integrità spirituale, è qualcosa di più e di meglio della sua nuda ragione. Vive con



Digitized by Google

la realtà, oltre il conoscerla. E vivendo con la realtà empirica, è tratto a sentire la Vita che trascende e disciplina la vita dei singoli. Come la esperienza sensibile dà la percezione del particolare e come dalla percezione del particolare si offre il materiale e la suppellettile necessari alla escogitazione delle idee universali, così il contatto vivente col singolo avvia al contatto vivente con l'umanità, e il contatto vivente con l'umanità dischiude il varco al contatto vivente con Dio. Impossibile fissare una delimitazione cronologica e segnare le linee divisorie fra questi momenti successivi, così del pensiero cogitante come della partecipazione al mistero carismatico della vita universa. Il tempo non è una categoria dello spirito, e la beatitudine infinita è il possesso istantaneo e nel medesimo tempo eternale di un'interminabile vita, colta in una ineffabile simultaneità. Nella creatura cosciente il passaggio dalla percezione del fatto singolo al concepimento dell'idea universale è rapido come un baleno. E nella nostra vita morale il senso della contiguità fra il vincolo carismatico della vita associata e il vincolo carismatico con Dio, è un senso immanente ad ogni esplicazione della nostra vita morale.

Se Cicerone pone sulle eloquenti labbra di Cotta una dopo l'altra tutte le obbiezioni che si posson muovere, così al razionalismo epicureo come all'antropomorfismo fisico di Balbo, quando si vuole porre alla nozione di Dio un piedestallo conveniente, sì da pencolare verso lo scetticismo, d'altro canto l'aderenza profonda a quell'atteggiamento umile e implorante che la fede romana aveva sempre gelosamente mantenuto al cospetto della realtà «numinosa», fa del trattato ciceroniano una delle più salde ed efficaci apologie: un'apologia nel più alto e forte significato del termine. Perché in una normale ed organica concezione dei rapporti tra filosofia e religione, il problema di Dio lo si deve vedere molto più nella sfera dei valori morali e associati che in quella dell'ordine causale delle cose. È in nome di valori concreti, in nome della



Digitized by Google

disciplina associata, in nome della finalità dell'universo, che la realtà solenne del mistero « numinoso » insediato nell'essere assume una portata concreta e un imperio cogente, per la coscienza dei singoli come per la coscienza dei gruppi umani.

Si dirà con questo che ci si pone da un punto di vista pragmatista e per questo relativista? È il nostro razionalismo, è il nostro individualismo, che ci hanno traviato in passato fino a farci perder di vista l'assioma che il vero individualismo è quello inerente ad ogni sia pur incipiente e incoerente razionalismo. Il pensiero puro racchiude sempre una infausta virtù dissolvitrice e la speculazione astratta è un implacabile corrosivo. Per ovviare a simili insidie e a simili repentagli non c'è che il senso della intima sacralità dell'universo e della necessità di sottoporre il pensiero astratto al controllo delle discipline mistiche e sacramentali, senza cui la vita dell'uomo è abbandonata fatalmente agli istinti, che non cessano di essere tali solo perché ammantati di ragione. Perché l'uomo nella sua vera natura non si distingue dall'animale per il fatto che ragiona. Una crepuscolare ragione è anche negli istinti belluini e la razionalità assoluta non è forse che belluinità assoluta. Il freno alla belluinità può l'uomo esercitarlo solo sentendo che la sua associazione con gli altri uomini e con l'universo non è soltanto un'associazione di concetti, ma è anche, prevalentemente anzi, un'associazione di sacramenti, una partecipazione cioè solidale a gesti consuetudinari mercé cui par di raggiungere al di là dell'apparenze sensibili il funzionamento di cause trascendenti la cui funzione è quella di tutelare e premunire le espressioni della vita.

Naturalmente anche questa solidarietà nei carismi, anche questa partecipazione alla assistenza e alla tutela dei « numina » posseggono una loro nuova dialettica misteriosa, il cui maneggio non è privilegio e compito di sapienti ma privilegio e compito di esperti nella tecnica del rito e della



Digitized by Google

liturgia. Anche qui non vale il principio che per evadere dalla barbarie, per innalzarsi ad una sfera superiore di spiritualità, occorre oltrepassare lo schema delle apparenze sensibili e raggiungere, anziché l'idea della forma universale, la virtù prodigiosa e nascosta del *numen?*

Non è detto che anche la via delle comunicazioni extrarazionali sia immune da rischi e da insidie. Se la ragione, che corregge e travalica la esperienza sensibile può diventare un tossico e un morbo, la comunicazione rituale con la potenza del « numen» può aprire il varco a forme inferiori di ritualismo, capaci di uccidere quel senso religioso che per definizione il ritualismo dovrebbe alimentare ed educare.

I Romani avevano veduto nella preghiera (*precatio*) il mezzo normale mercé cui era possibile costituire contatti e attuare rapporti col divino. Ma non erano mai stati sordi alla suggestione delle comunicazioni divinatorie. Proprio al suo inizio la Iliade omerica presentava Achille in atto di proporre, mentre la peste fa strage nel campo acheo, che si interroghi o un indovino o un sacerdote o un interprete di sogni per conoscere la causa dell'ira di Apollo. Nel trattato *De divinatione*, che Cicerone compone quasi a complemento al *De natura deorum*, è fatta una netta distinzione fra la divinazione naturale e la divinazione artificiale. C'è un'arte della divinazione e c'è una divinazione che non ha bisogno di arte. Non hanno bisogno di arte quei cotali che «in virtù di una tal quale esaltazione dello spirito o in virtù di un libero fluido movimento intimo presentono e avvertono in anticipo accadimenti futuri. Il che occorre spesso anche ai sognanti e agli invasati ». Nella esposizione di Quinto, e nel primo libro del *De divinatione*, il sogno non può non essere presago e chiaroveggente, proprio perché « nel sonno l'animo è isolato dal contubernio e dal contagio del corpo per cui ricorda il passato, distingue il presente, prevede il futuro ».



Digitized by Google

E Cicerone sempre dominato dal bisogno di assicurare sulle vecchie orme pitagoriche la immortalità dello spirito, fa seguire a questa constatazione la postilla : « il corpo del dormiente sta come la salma di un morto: eppure lo spirito è dotato, in quello stadio, di così insigni virtù. Che cosa non sarà mai quando sarà definitivamente evaso dall'involucro sensibile ? » *De divinatione.* I, 30).

Si direbbe che anche alla cernita che Cicerone suggerisce di fare fra le varie manifestazioni dell'arte divinatoria presiedano un criterio ed una preoccupazione di natura morale. Le manifestazioni sottoposte ad un tirocinio raffinato e complesso come quell'insieme di arti divinatorie che la disciplina aruspicina degli Etruschi aveva portato a Roma sono inferiori alle manifestazioni determinate da un intimo commovimento dello spirito e sono più facilmente esposte alle deformazioni e allo sfruttamento di mestieranti. Gli àuguri erano giunti a non potersi incontrare senza irridere sogghignando al loro mestiere. La disciplina delle comunicazioni spirituali va cercata altrove. Essa va cercata in quel senso sacrale della realtà « numinosa » presente per tutto di cui i Romani hanno avuto dagli inizi la percezione più diretta e più avvivante.

Aveva scritto Cicerone al principio della *Repubblica* queste parole solennemente programmatiche: « Non c'è nulla al mondo che consenta alla virtù umana di accedere più da presso al « nume » divino quanto la costituzione di città nuove o la retta e sagace conservazione delle già fondate ». (Libro I, 1, 7).

C'è qui nel medesimo tempo tutta una filosofia della storia e una filosofia della religione, di spirito tipicamente e squisitamente romano. Sono le esigenze della vita associata che reggono e giustificano tutte le manifestazioni della spiritualità umana in cammino. Cicerone avverte quale ora di trapasso sia quella da lui vissuta. Si tratta di ricostituire Roma. Si tratta di aprirle la via al suo nuovo destino. Lo si potrà fare prescindendo da quel senso



Digitized by Google

sacrale della vita associata che ha fatto grande la Repubblica? E la politica empirica, la politica realistica, con la sua visione angusta di interessi empirici ed economici chiusi in se stessi e sufficienti a se stessi, è l'unica forma per la regolazione dei rapporti fra gli uomini? I Romani antichi avevano visto procedere di pari passo la *pax deorum* e la *pax hominum*. Avevano praticato contemporaneamente e simultaneamente uno ius divinum e uno ius humanum. Non si può procedere umanamente nel mondo se non si senta presente nello spirito la disciplina inviolabile ed infrangibile delle potenze « numinose ». È solo nella consapevolezza di questa assistenza delle potenze « numinose » che i rapporti fra gli uomini perdono la loro istintiva selvatichezza per assurgere a fatto di natura e di portata spirituale.

Nel *De officiis* l'opera culminante della pedagogia e delle dottrine sociali di Cicerone noi cogliamo nella maniera più eloquente l'aspirazione del grande oratore e del grande moralista ad una trasfigurazione della vita associata in termini di comunione e di solidarietà superempirica.

Se la ragione non è tutto quel che costituisce l'uomo nella sua natura empirica l'istinto associato non può essere svolto e tradotto nella pratica quotidiana senza un senso intimo di religiosità. È per la nostra natura sociale che noi più ci distinguiamo dalla animalità pura. (*Nulla re longius absumus a natura ferarum.*) Cicerone giunge a dire che probabilmente si conformano meglio alle leggi della natura quei doveri che promanano dal senso della vita associata, anziché quelli che sono ricavati dall'esercizio solitario e isolante del singolo pensiero. C'è qui una condanna in anticipo di qualsiasi forma di idealismo etico. *Placet aptiora esse naturae ea officia quae ex communitate quam ea quae ex cognitione ducantur.*

C'è dunque una grandezza che non è raccomandata alla potenza e alla sopraffazione; non è giustificata da programmi di espansione ricavati dalle



Digitized by Google

pretese di una cultura astratta che può essere un mendace mascheramento di una ingorda avidità di dominio. Lo stesso coraggio può diventare un vizio se non sia accompagnato, mitigato e corretto da una grandezza d'animo che può essere ispirata soltanto dalla consapevolezza della universale solidarietà umana in valori che trascendono ogni forma di associazione politica. Cicerone lo proclama con un aforisma memorando: « Una magnanimità e una forza di spirito spoglia di senso solidale umano, non è forza e non è grandezza ma è immane e selvaggia ferocia – magnitudo animi, remota a communitate conjunctioneque humana, feritas sit quaedam et inmanitas – ».

E che cos'è nella sua essenza la religiosità umana se non precisamente questo senso sacrale della vita associata che ci collega al mondo e ai fratelli ?

Dice Cotta nel *De natura Deorum* ribattendo l'esposizione epicurea di Velleio: « Epicuro ha sradicato dall'intimo degli animi degli uomini la religione dal momento che ha sottratto agli Dei immortali potenza e grazia. Mentre da un canto riconosce eccellente e sublime la natura di Dio, nega d'altro canto che in Dio ci sia capacità di ben fare. Vale a dire gli toglie quel che è riconoscibilmente caratteristico di una natura eccellente e suprema. C'è forse qualcosa di meglio qualcosa di più eccellente che la bontà e la capacità di bene fare? Togliendole a Dio voi non fate più nessuno caro a Dio, né essere divino né essere umano. Nessuno volete che da Dio sia amato, da Dio sia prediletto. Quanto meglio di voi gli stoici che voi tenete a dileggio. Essi infatti reputano che chi viva conformemente a saggezza naturale è per chi viva come lui sempre amico, anche se ignoto. La virtù ha questo di meraviglioso che chi la pratica ci appare degno di affetto e di amicizia sotto qualsiasi sole viva nel mondo. Voi non sapete neppure qual male facciate, ponendo la capacità di fare il bene e la generosa benevolenza per tutti fra i segni del-



Digitized by Google

l'impotenza. Perché lasciando pur da parte la forza e la natura degli Dei voi reputate che gli uomini non possano essere benigni e benefici se non sono imbecilli. O forse non c'è una '*carità*' naturale fra le anime buone? Eppure la parola stessa 'caro' è vocabolo di amore, e dal vocabolo amore si è ricavato l'altro di amicizia. Che se noi riporteremo l'amicizia a nostro vantaggio anzi ché al vantaggio della persona amata non si tratterà più di amicizia ma di sordida mercatura. Così possono amarsi i prati, i campi, le greggi perché se ne ricavano frutti. L'amicizia e la carità degli uomini o è disinteressata o non è. Quanto migliore sarà ancora la carità degli Dei che di nulla bisognosi provvedono agli uomini. Se non fosse così a che pro' la *precatio*? Ma voi epicurei mi direte: — Epicuro ha scritto un libro sulla santità. — Burloni, siamo presi in giro da un individuo non tanto ricco di capacità di facezie quanto di disinvoltura nello scrivere. Quale santità ci può essere se gli Dei non si curano delle cose umane? Mi par molto più vero quel che disse Posidonio osservando che Epicuro negava recisamente Dio, e che se parlava di Dio lo faceva soltanto sotto la stimolo di un insito senso di detestazione ateistica. Solo a parole Epicuro ha lasciato posto agli Dei. Se Dio come voi dite è soprattutto tale perché non è preso d'alcun senso di carità e di grazia per gli uomini, è completamente fatuo che io lo vada invocando propizio. Non può essere propizio ad alcuno dal momento che osate asserire la benevolenza e la carità segni di imbecillità e di idiozia » (*De natura Deorum*, libro I 43-44).

Così Cicerone. Da dove gli veniva la ispirazione per usare questo sacro vocabolo di carità? Dettava il *De natura Deorum* al tramonto del 45 avanti Cristo. Erano passati quattordici anni dall'epoca del suo proconsolato nella Cilicia. Viaggiando in Oriente, fra genti lontane, fra popoli tanto diversi dal suo, aveva qualche volta colto sulle labbra di qualche diseredato dalla fortuna per via la parola della solidarietà umana nel dolore e nella speranza?



Digitized by Google

Non lo sappiamo. Ma una cosa sappiamo ed è di un significato inaudito: che mentre egli celebrava la *charitas* in termini così alti e così puri, egli preparava la traduzione del vocabolo che Paolo, il nativo di Tarso in Cilicia, avrebbe fatto un giorno tessera di riconoscimento e simbolo di iniziazione per la beatitudine nel Regno di Dio, per quanti avrebbero sentito nella morte e nella Risurrezione del Cristo il pegno definitivo dell'universale solidarietà nella pace e nella fratellanza.



Digitized by Google

# VII

# SANT'AGOSTINO



Digitized by Google

Digitized by Google

Per un certo periodo di tempo, non molto lontano da noi, vale a dire agli inizi di questo secolo, fu di moda andare alla ricerca di una così detta « essenza » del cristianesimo. Cominciò Adolfo von Harnack, allora ancora professore di storia della chiesa all'università di Berlino. Nell'inverno accademico del 1900 egli teneva dinanzi a tutte le facoltà riunite dell'Università una serie di discorsi dal titolo generico, appunto: *L'essenza del cristianesimo.* Data l'autorità del conferenziere, data la suggestione dell'argomento, le conferenze suscitarono nel mondo colto internazionale vastissimo e intensissimo scalpore. Sopra tutto Adolfo von Harnack offrì lo spunto ad una quantità di polemiche e di ritorsioni che vollero contrapporre, alla ricostruzione e alla interpretazione della rivelazione cristiana proposte a Berlino, rivendicazioni di punti di vista ispirati da posizioni confessionali ed ecclesiastiche, e, più genericamente, da esigenze spirituali di diversa origine e di diversa ispirazione. A un quarantennio circa di distanza dal dilagare di quelle polemiche, mentre la nostra esperienza spirituale e religiosa si è fatta, attraverso questi decenni di urganiche trasformazioni politiche e sociali, tanto più matura e pensosa, vien fatto naturale di domandarsi se le profonde difformità di vedute manifestatesi allora su un problema che avrebbe dovuto presentarsi di facilis-



Digitized by Google

sima soluzione alle nostre consuetudini e ai nostri orientamenti, non costituivano di per sé un segno irrefragabile del nostro disperato disorientamento e del nostro allontanamento inguaribile dalle linee centrali della concezione cristiana della vita.

Sta il fatto che oggi possiamo retrospettivamente domandarci se lo stesso modo di porre il problema circa l'essenza dell'insegnamento cristiano, quale appariva uniforme pressoché in tutti i contendenti e i polemizzanti di allora, non rivelava una insufficienza organica nostra a cogliere nel suo nucleo centrale, non tanto l'originalità vera del Vangelo, quanto la sua ragione di attuazione definitiva ed esauriente di quelle che erano state, per secoli e secoli prima, le aspettative, le aspirazioni e le volontà insopprimibili della nostra spiritualità mediterranea, sollecitata, guidata e illuminata dallo stimolo provvidente di Dio.

Ci si può, in altri termini, porre il problema della essenza del cristianesimo, prescindendo da una evocazione preliminare delle tendenze che avevano contrassegnato l'evoluzione spirituale del mondo mediterraneo prima dell'avvento del cristianesimo? E non era altrettanto arbitrario, quanto era angustamente arbitraria la raffigurazione della rivelazione cristiana cara ai teologi, prendere il cristianesimo alle origini, quasi non avesse avanti a sé circostanze che ne avevano favorito e predisposto l'avvento?

Noi eravamo troppo abituati a considerare il cristianesimo come qualcosa di emerso improvvisamente da una subitanea manifestazione soprannaturale di Dio. E avevamo dimenticato, proprio come quei teologi ai quali avremmo voluto contrapporre una visione più organica e più oggettiva della verità religiosa in cammino, che l'azione di Dio nella storia non soffre soluzione di continuità, e che il vero miracolo che conviene alla concezione cristiana della Provvidenza del Padre che è nei cieli, è il miracolo della ininterrotta assistenza concessa agli umani nel loro cam-



Digitized by Google

mino verso la Verità e la Giustizia. Di modo ché proponendoci di ricercare la originalità inconfondibile dell'insegnamento portato dal Cristo sulla terra, noi non avremmo mai dovuto limitarci a cercare nel Vangelo dati che rispondano a una nostra individualistica presupposizione e ad una nostra circoscritta predilezione concettuale o chiesastica. Noi avremmo dovuto più tosto con docile umiltà cercare di scoprire nella piena rivelazione divina qual'è il Vangelo il compimento e l'attuazione delle anonime e indefinite aspettative, che han proteso per secoli, verso la rivelazione del Vangelo, i tentacoli della loro fiducia e delle loro più intime esigenze spirituali.

C'è, l'abbiamo visto, una polarizzazione costante nello sviluppo della spiritualità mediterranea precristiana. La formula ne è stata data una volta per sempre da Eraclito, quando, a fondamento stesso della sua opera intitolata *La Natura*, ha posto questo canone e questo assioma fondamentali: « gli occhi e le orecchie sono pessimi testimoni per chi ha l'anima barbarica. » Noi abbiamo visto come attraverso i suoi grandi maestri, nell'insegnamento dei quali sono altrettante fasi di sviluppo della nostra congeniale cultura in cammino, questo assioma eracliteo ha raggiunto livelli di attuazione sempre più elevati. Si potrebbe dire aforisticamente che tutta l'evoluzione della nostra spiritualità mediterranea è contrassegnata dal bisogno sempre più pungente e sempre più consapevole di sbarazzarci della nostra anima barbarica, non per annullare o infirmare in radice la testimonianza dei nostri occhi e dei nostri orecchi, ma per fare di tale testimonianza sensibile il prologo di una visione più larga, di una ascoltazione più sottile, delle luci e dei suoni superiori, che sono nella realtà più profonda dell'universo e degli uomini.

Posto tale criterio a fondamento di una qualsiasi ricerca diretta a circoscrivere l'essenza del fatto cristiano, ricerca che si traduce in quest'altra,



Digitized by Google

quale cioè sia la posizione del cristianesimo nella tradizione globale della spiritualità mediterranea, non c'è che da concludere in una maniera. Non c'è cioè che da proclamare che il cristianesimo ha segnato nella nostra storia la eliminazione e la cancellazione supreme di ogni barbarie dalla nostra anima, per dare alla testimonianza dei nostri sensi visivi e ascoltanti, la capacità improvvisa di rinvenire, lucidamente come non mai, al di là dell'empirico, lo spirituale, e al di là del civico, tutto quello che è trascendente e carismatico. Qui sì l'essenza del cristianesimo.

In ogni sfera della vita, in ogni zona dei rapporti sociali, il cristianesimo ha insegnato, in maniera definitiva, a scoprire, al di là delle percezioni sensibili, connnotazioni di natura superiore, segnate dalla mano di Dio e decifrabili solo da chi chieda alle labbra di Dio il segreto del Suo alfabeto.

Così la filosofia ellenica nel suo alveo principale, come la tradizione biblica, nel suo filone profetico, avevano segnato, tappa per tappa, il cammino verso il disvelamento delle realtà supernaturali, per cogliere le quali è necessario adoperare i sensi con un'anima che non sia torpidamente e grossolanamente barbarica. I Greci erano progressivamente saliti alla determinazione delle idee universali, come prototipi e paradigmi delle sostanze costituenti il mondo empirico. La tradizione del profetismo aveva, con più appassionata costanza, cercato di determinare quella rete di collegamenti spirituali nella solidarietà della sofferenza e della purificazione, che fa degli uomini altrettanti candidati ad una superiore fraternità nel Regno di Dio. Era nei disegni della Provvidenza che le due posizioni spirituali, fra loro istintivamente complementari, si fondessero un giorno, per dare alla civiltà mediterranea basi valide e adatte ad una disciplina collettiva, capace della più vasta e duratura virtù normativa.

Quando sant'Agostino riceveva a Milano la sua iniziazione battesimale, il cristianesimo aveva



Digitized by Google

già effettuato nel mondo mediterraneo la sua grandiosa rivoluzione. La rivoluzione che il cristianesimo ha introdotto nel mondo romano era stata una rivoluzione di natura veramente peculiare. Era stata la rivoluzione degli inermi contro i potenti, dei deboli contro i forti, dei nulla tenenti contro i plutocrati. Questo va ben tenuto presente sempre, perché non si prenda abbaglio sulla vera natura del fatto cristiano, perché, tratti in inganno dalla limitatezza e dalla improprietà del nostro consuetudinario linguaggio, non si accomuni il cristianesimo a fatti e a movimenti che nulla hanno di comune con la sua dialettica e con la sua capacità normativa. Quando parliamo di rivoluzione, infatti, la nostra fantasia corre spontaneamente ad immagini di violenza, di insurrezione armata, di sopraffazione. Si potrebbe forse aforisticamente dire che paganesimo è per essenza identificazione della grandezza e della forza bruta. Ebbene, il cristianesimo è stata una grande e impareggiabile rivoluzione, semplicemente perché ha fatto della grandezza il sinonimo della rinuncia e della debolezza materiale, apertamente riconosciuta e professata, la conquista di una forza puramente impalpabile e spirituale, e per questo invincibile. Sicché è da dire che ogni volta che nella storia si fosse tornati ad una identificazione della grandezza con la forza materiale, si sarebbe di nuovo precipitati nella foggia pagana del vivere.

Una religione che si presentava nel mondo facendo della conquista della vita una rinuncia alla vita, e proclamando la beatitudine degli accattoni, degli assetati di giustizia, dei ricercatori della pace, dei praticanti la misericordia e la benevolenza fraterna per tutti, si esponeva al più duro e al più sconcertante dei cimenti che lo spirito umano si fosse mai sognato di affrontare. Questo sì che significava imporre agli uomini di svellere dalla propria natura tutto quel che fosse atavismo barbarico, per educare l'occhio, a guardare nel



Digitized by Google

non visibile, e l'orecchio, a cogliere suoni fisicamente non ascoltabili. Avrebbe mai potuto vincere una rivelazione di questo genere la congiura organizzata di tutte le tenaci forze barbariche, di cui è naturalmente intessuta la vita associata degli uomini?

Eppure il cristianesimo vinse. Il più strepitoso miracolo della storia si era effettuato. La propaganda evangelica era stata come una immensa colata di lava incandescente, che aveva bruciato tutta la vegetazione attossicata e parassitaria dell'organizzazione pagana del mondo. Ma è infinitamente più facile, anche per una rivoluzione dalla metodica così originale come fu la rivoluzione cristiana, abbattere anziché edificare. La più ardua prova il cristianesimo non aveva tanto dovuto affrontarla nello scardinare dalle basi la preesistente visione organizzativa del mondo: avrebbe dovuto affrontarla nel ricostituire il mondo su nuove basi, nel ricomporne le membra in un nuovo saldo organismo.

Quelle che erano state le linee direttive della riflessione spirituale nel mondo mediterraneo, dalle prime crepuscolari intuizioni della speculazione pitagorica alla sistemazione aristotelica e al trapiantamento della speculazione ellenica in terra romana per opera di Cicerone, avevano subito, si direbbe, un rapidissimo processo di precipitazione e di coagulamento, nella formulazione dell'insegnamento neo-testamentario. Le aspirazioni della vita associata solo nella temperie dell'esperienza religiosa trovano il grado di calore necessario alla loro eruzione conquistatrice. Il cristianesimo, portando a piena e definitiva maturazione le velleità tendenziali della spiritualità mediterranea, apriva la strada ad una solidarietà dei popoli specchiantisi sul bacino del mare «interno», che conteneva in sé, potenzialmente, i germi di tutta una nuova configurazione politica e di tutta una nuova sistemazione sociale. Chi ne avrebbe legiferato i canoni e fissato i presup-



Digitized by Google

posti ? Sant'Agostino è stato giustamente definito il maestro di quella civiltà medioevale che è stata in concreto l'espressione organizzata dei principi che, intravisti una volta per sempre dalla speculazione ellenica da una parte, dai presocratici ad Aristotele, dalla tradizione del profetismo biblico dall'altra, avevano trovato nel Vangelo la loro delineazione programmatica.

E, come sempre, un dramma personale venne a simboleggiare e a riassumere in sé il dramma della nuova collettività cristiana. Sant'Agostino il suo dramma ce lo ha descritto in un'opera autobiografica che è cosa originalissima nella storia della letteratura mediterranea. Le *Confessioni* non hanno bisogno di essere qui rievocate nei loro dati essenziali, quali testimonianza di quella nuova capacità di intima introspezione che il cristianesimo, erede simultaneamente del secolare travaglio della spiritualità ellenica e del diuturno sforzo della tradizione biblico-profetica, aveva prodigiosamente creato. È stato detto più volte, da esperti autorevoli e di buon gusto, che in un naufragio ipotetico di tutta la carta stampata, le *Confessioni* agostiniane meriterebbero di sopravvivere insieme a pochissime altre espressioni della virtù evocativa dell'umana intelligenza, per compensare ad usura della generale iattura. Ed in verità, le *Confessioni* sono un monumento inconguagliabile della possibilità elargita da Dio ad un'anima affinata dalla grazia di toccare gli abissi della coscienza là dove i limiti del finito e dell'infinito si toccano, nell'istante estatico di una scambievole e sublimante comunicazione. Oggi poi la collocazione delle *Confessioni* nel piano di sviluppo della formidabile esperienza agostiniana ce ne ha fatto apprezzare a mille doppi la portata e la significazione. Sono l'opera con la quale si può dire che sant'Agostino ha impresso il sigillo di una consacrazione ispirata agli inizi della sua attività episcopale, e per questo vanno opportunamente messi a fronte all'opera nella quale sant'Agostino ha



Digitized by Google

condensato la sua esperienza finale di pastore e di uomo di governo spirituale, al *De Civitate Dei* cioè, in cui, al declinare della vita, l'ipponese ha disegnato i confini per entro i quali possono muoversi una sociologia e una filosofia della storia che abbiano fatto della paradossale ambivalenza evangelica, sangue e carne della vita associata.

Come le tavole della Legge dettate sul Sinai; come la legge fondamentale romana delle Dodici Tavole; il Vangelo è un insieme nudo e scheletrico, come tutto quello che tradisce immediatamente e senza velari la luce sfolgorante e abbacinante di Dio, di aforismi sublimi e di consegne terrificanti, al cospetto delle quali ci si prostra, smarriti, sgomenti e sedotti nel medesimo tempo, da una visuale che sembra travalicare all'infinito le possibilità tentennanti della natura umana. Princìpi di sovvertimento, in vista di una integrale palingenesi, gli assiomi evangelici avevano bisogno di essere in qualche modo contemperati alle possibilità del cammino umano associato. Praticati in maniera irriflessamente intransigente, avrebbero disciolto i tessuti connettivi della vita associata, anziché ravvivarli e rafforzarli. Potevano offrire i medesimi rischi per l'umana socievolezza che le avrebbe potuto far correre l'idealismo a oltranza di un platonismo non corretto da un riconoscimento misurato dell'indispensabile apporto dell'esperienza sensibile alla formazione della conoscenza universale.

V'è per questo qualcosa di provvidenziale nel fatto che Agostino abbia potuto fare l'esperienza diretta delle capitali correnti che erano venute successivamente a delinearsi e a fruttificare nella maestosa corrente della spiritualità mediterranea. Nato da un matrimonio, diciamo così, misto, da un pagano cioè ed una cristiana; da una madre cristiana che del cristianesimo africano aveva assorbito tutto lo spirito umanitario e fraternamente assistenziale (l'episodio della *sportula* nelle celebrazioni eucaristiche a Milano, raccontato nelle *Con-*



Digitized by Google

*fessioni*, ne è una prova simpaticamente eloquente), Agostino compie nel giro della sua giovinezza un ciclo di esperienze tipicamente normativo. L'Ortensio di Cicerone desta in lui l'entusiasmo sacro per la filosofia. L'insegnamento manicheo gli appare come il mezzo meglio acconcio ad adeguare le sue esigenze di visione razionale del mondo, quando per le sue facoltà intellettuali scocca quell'immancabile ora che ci fa sentire ad un certo momento della nostra presa di possesso del mondo di dovere, molto più che *iubentibus*, solo *docentibus*, ascolto. A noi può riuscire a prima vista alquanto strano che la dottrina manichea, così eccentrico miscuglio di ipotesi immaginose e poetiche e di dettati razionali circa le apparenze contraddittorie e irreconciliabili del reale, sia apparsa al giovane Agostino anziché una *iussio*, una *doctrina*. Ma probabilmente si tratta soltanto di una certa improprietà di linguaggio: più che parlare di una dottrina razionale, sant'Agostino avrebbe dovuto dire, accennando alla sua esperienza manichea, che la dottrina di Mani aveva dato un certo acchetamento alla esigenza, si direbbe quasi connaturale a tutto lo spirito africano, di concepire e di sentire il divino nell'universo in una forma sensibile e materialistica. La conoscenza del neoplatonismo doveva farlo destare dal suo letargo manicheo. La conoscenza di sant'Ambrogio, dopo la decisiva parentesi romana, avrebbe fatto il resto. E Agostino si sarebbe « convertito ». Ma che cosa è la conversione agostiniana? Può darsi che essa non sia altro che il risultato finale di tutte le precedenti esperienze riassommate e definite in una sistemazione organica di tutto quel che di meglio avevano avuto le fasi precedenti della preparazione del giovane maestro di retorica, perché da elementi così eterogenei scaturisse una sintesi mirabilmente normativa per la nuova società cristiana.

Né il manicheismo, nella sua forma cruda e grezza, né il neo-platonismo, nelle sue raffinatezze



Digitized by Google

idealistiche, avrebbero potuto servire come trascrizioni concettuali e dottrinali, ai nuovi bisogni del mondo mediterraneo romanizzato. Il dualismo manicheo, l'eresia dalle molte teste, secondo la grafica definizione di Epifanio di Salamina, reviviscenza tipica del vecchio dualismo iranico, portato in giro per il mondo dall'impero degli Achemenidi, era una dottrina sostanzialmente anarchica, con i suoi ideali pacifisti ad oltranza e intransigentemente antidemografici. Il dualismo era stato una visione dinamistica dell'universo, nella quale il bene e il male, la guerra e la pace, la violenza e la misericordia, l'odio di razza o di classe e l'amore ecumenico, si erano polarizzati rigidamente fra due principi di operazione e di contesa, che avevano trovato nel mondo fisico e nel mondo morale quale vive e lotta nel cuore più intimo dell'uomo, lo scenario del loro dissidio, non altrimenti componibile che alla fine dei tempi, con la vittoria assoluta e irrevocabile del principio del bene. Il manicheismo – oggi noi siamo autorizzati a pensarlo sulla base dei ritrovamenti fortunati di tanta parte della letteratura della chiesa manichea, rivenutaci dalle più disparate regioni, così dall'Asia orientale come dall'Egitto, – era molto più cristiano di quanto non avessero cercato di farlo credere i vecchi polemisti ecclesiastici e di quanto non lo avesse immaginato la passata tradizione storico-ecclesiastica. E quando noi alla luce di questi fortunati ritrovamenti rileggiamo la polemica di sant'Agostino contro Fausto di Milevi, il corifeo massimo del manicheismo ai suoi tempi, col quale egli ebbe il contraddittorio che doveva lasciarlo tanto deluso, noi comprendiamo perfettamente con quanta ragione Fausto rivendicasse, ad ogni pié sospinto, nei termini più formali e più energici, il suo diritto a professarsi cristiano.

Il neo-platonismo, dal canto suo, sebbene lo si voglia da molte parti additare come una combinazione ed una sintesi non imperfettamente riuscite di platonismo e di aristotelismo, rappresen-



Digitized by Google

tava in realtà un così esagerato abbondare nel senso dell'idealismo platonico, da paralizzare in definitiva la capacità normativa di quel perfetto equilibrio che in armonia con tutta la tradizione presocratica e socratica, Aristotele era riuscito ad instaurare, nella maniera di collegare la esperienza sensibile alla conoscenza universale, attraverso le categorie e la nozione di causa.

C'è nelle *Confessioni* di sant'Agostino una pagina famosa, nella quale sono, in termini di suggestiva eloquenza, additati i motivi che Agostino stesso, ormai giunto alla sua piena esperienza cristiana, rievoca perché da lui rinvenuti nelle *Enneadi* di Plotino, come arieggianti i capisaldi ideali del cristianesimo. Ad essi però Agostino contrappone subito i principi cristiani che Plotino non era riuscito e non sarebbe mai riuscito ad ammannirgli. Agostino si rivolge a Dio: « Volendo tu mostrarmi come tu sappia resistere ai superbi, per conferire la grazia agli umili; volendo tu palesarmi attraverso quanta misericordia tua sia aperta agli uomini la via dell'umiltà, dappoiché il tuo Verbo si fece carne e abitò in mezzo agli uomini, facesti sì che attraverso un individuo, straordinariamente gonfio di superbia professorale, mi si dessero alcuni *libri di* platonici, tradotti dal greco in latino. In essi trovai, non precisamente con queste stesse parole, ma, comunque, suggerito da molti e svariati argomenti – che nel principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo: che il Verbo era fin dagli inizi presso Dio, che tutto era stato fatto per suo mezzo e senza di esso nulla era stato fatto, che quel che era stato fatto in esso era vita, e la vita era la luce degli uomini, – e che l'anima dell'uomo, sebbene dia testimonianza della Luce, non è essa luce, ma la vera luce è l'Iddio Verbo – che illumina ogni uomo veniente al mondo –; e che il Verbo era nel mondo e il mondo era stato fatto per suo mezzo e il mondo non lo conobbe. – Ma, soggiunge sant'Agostino, non trovai in quei libri che il Verbo venne nel proprio reame e i suoi



Digitized by Google

non lo accolsero; che però quanti lo accolsero ricevettero la capacità di diventare figli di Dio in quanto avevano creduto nel Nome di Lui ». Sant'Agostino pone così nettamente in contrasto l'idealismo neoplatonico sulle origini e sulla struttura dell'universo, con la visione soteriologica che ispira il Vangelo giovanneo. Continuando poi Agostino segnala altre difformità fra l'insegnamento neoplatonico, che egli era venuto a conoscere attraverso la traduzione latina fatta dal suo conterraneo Mario Vittorino delle *Enneadi* di Plotino, e la visione salutifera del cristianesimo. « Lessi, egli dice, parimenti, in quei libri, che il Verbo, Dio, era nato, non da carne, non da sangue, non da volontà di uomo, non da volontà della carne, ma da Dio. Ma non riuscii a trovare in quei libri che il Verbo si fosse fatto carne e avesse abitato in mezzo a noi. Esplorai per lungo e per largo quella letteratura e vi trovai detto in molti modi e in ripetute occasioni che il Verbo sia figlio, uguale a Dio, mai reputante connotato arbitrario e abusivo la propria uguaglianza a Dio, perché lo è per natura. Ma quei libri non dicono mai e non avrebbero mai potuto dire che – questo Verbo-Dio si era abbassato fino ad assumere forma e parvenza di schiavo, fattosi simile all'uomo, che si era umiliato fino ad assoggettarsi alla morte e alla morte di croce, per cui Dio lo aveva risollevato dai morti, conferendogli un nome che è sopra ogni altro nome, sicché al nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi, di esseri celesti come di esseri terrestri come di esseri inferi, e ogni lingua proclami che il Signore Gesù è nella gloria di Dio Padre. – C'era in quei libri che prima di ogni tempo, sopra anzi ogni tempo, in maniera inalterabile l'unigenito Figlio permane coeterno a Te. C'era in quei libri che le anime tutte attingono dalla sua pienezza per essere beate. C'era in quei libri che le anime si rinnovano e si trasfigurano in virtù di una partecipazione alla sapienza dimorante in loro, per assurgere esse alla sapienza. Ma non c'è in quei libri che nella pienezza dei tempi



Digitized by Google

l'Iddio Verbo è morto per noi e che tu non perdonasti al tuo unico Figlio, ma lo donasti per tutti noi. Ed è perfettamente comprensibile, perché tu dovevi nascondere tutto ciò ai sapienti, per disvelarlo ai pargoli, perché a lui venissero tutti gli affaticati e tutti i gravati e Lui, il Verbo incarnato, li confortasse. Egli, che è mite ed umile di cuore, guida i miti nella via della chiaroveggenza, e addita ai mansueti le sue vie, riguardando con condiscendenza la nostra umiltà e la nostra fatica e rimettendoci tutti i nostri peccati, tutte le nostre colpe. » Così sant'Agostino al capo IX del libro VII delle *Confessioni*.

L'ultima parola del capitolo ci dà la chiave di volta dell'edificio che si è venuto già costruendo nel 397 nell'anima di Agostino, ormai vescovo, attraverso la lenta formazione delle sue esperienze e delle sue traversie. La parola « peccato », la parola « colpa ». Perché la visione soteriologica che Agostino dice di non aver trovato in Plotino è una conclusione, non è un presupposto. Il presupposto è la colpa e la colpa, secondo la concezione biblico-semitica che Agostino sente erompere da tutto l'orgasmo della sua natura passionale, è una maculazione che imbratta, è una sconcezza che deturpa, non è una deviazione puramente concettuale su una strada che si può smarrire come è invece nella visione ellenica. Tutto quello che rende così pateticamente affascinante la prima parte delle Confessioni di sant'Agostino è dato dal racconto nudamente autobiografico di una laboriosa e sempre ostacolata ascensione dalla *libido* alla *dilexio*. La più grossa colpa per sant'Agostino, quella nella cui drammatica rievocazione questi raggiunge i più alti accenti del pathos, non è la colpa sessuale? Ora di questa colpa aveva trovato mai sentore Agostino negli scritti dei neo-platonici? Ecco quello a cui non riflettono di solito gli studiosi aridamente teologali della formazione del pensiero sovrano dell'ipponese. Al di là delle divergenze che egli segnala fra l'insegnamento neo-platonico e



Digitized by Google

l'insegnamento cristiano, un'altra noi dobbiamo individuarne più profonda e meno avvertita, ma veramente decisiva. Perché prima di aderire ad una determinata dottrina della salvezza, è ben necessario che noi partiamo da una determinata dottrina antropologica. E la prima capitale divergenza fra il neo-platonismo e il cristianesimo è nel modo di considerare l'uomo, la sua natura, i suoi poteri dialettici ed etici.

Non per nulla l'ordinatore delle *Enneadi* Porfirio, ha messo, a principio della sua raccolta delle elucubrazioni del suo maestro, prescindendo da qualsiasi oggettivo ordinamento cronologico, la dissertazione: «Che cosa sia l'essere vivente e che cosa sia l'uomo.» Vale la pena di riprodurla per intiero, tanto essa è importante per la valutazione conveniente di quel che separa la visione cristiana da una qualsiasi visione idealistica della vita e dell'uomo. Bisogna pesarne una ad una le parole perché questa dissertazione plotiniana ci dà la misura eterna di quel che separa l'atteggiamento religioso dall'atteggiamento filosofico di fronte al destino dell'uomo e della sua anima. Ecco dunque nella sua integrità il trattatello antropologico di Plotino:



Digitized by Google

*

I piaceri e le sofferenze, i timori e le speranze. le cupidigie e le ripulsioni, una alterazione qualsiasi del nostro essere, a chi mai debbono essere attribuite? O all'anima, o all'anima che adopera il corpo o ad una terza realtà risultante da entrambi? Che se ad una terza realtà risultante da entrambi, noi potremo domandarci ulteriormente: è la stessa mescolanza il soggetto della passione, o qualcosa di diverso scaturente dalla mescolanza? Gli stessi interrogativi potremo proporci per tutto ciò che sorge da queste nostre passioni, nel mondo dell'operare e dell'opinare. Per ciò che concerne il pensiero e l'opinione, si dovrà chiedere se appartengano al medesimo soggetto a cui appartengono le passioni e se allo stesso modo o in un altro. Per ciò che riguarda le cognizioni, sarà da esplorarsi in che modo esse si effettuino e a quale soggetto appartengano e dovremo domandarci pure chi sia quel che fa queste indagini, e sólleva l'inchiesta e pronuncia un giudizio.

E innanzi tutto: a chi compete la possibilità? Di qui occorre cominciare, poiché le nostre alterazioni passionali sono sensazioni: quanto meno, non possono essere senza sensazione. Il primo dubbio da risolvere a proposito dell'anima è questo: l'anima è cosa diversa dall'essere inerente all'anima? Se fosse diversa, bisognerebbe dire che l'anima è qualcosa di composto, per cui non è più stravagante il pensare che essa riceva delle forme e che essa subisca le alterazioni passionali sopra descritte, qualora glielo consenta la ragione e che in linea generale essa sia suscettibile di consuetudini e di disposizioni peggiori o migliori. Che se sono la stessa cosa, l'anima e l'essere inerente all'anima, essa è già una forma, e non è quindi suscettibile di nessuna di quelle operazioni attive, che è invece capace di suscitare in altri. Essa in tal caso ha in sé, connaturata a sé stessa, una capacità operante che, qual'essa si sia, la ragione ci disvela. Ciò posto la possiamo ben dire anche



Digitized by Google

immortale, dappoiché l'immortale e l'incorruttibile non può non essere refrattario ad alterazioni passionali, comunicante sé agli altri, nulla dagli altri ricevendo, se non dagli esseri a lui anteriori, da cui non è tagliato fuori pur se a lui superiori. Che cosa mai potrebbe, un essere di tal natura, temere, nulla avendo fuori di sé? Tema dunque quel che può subire alterazioni passionali. Non avrà neppur bisogno di alimentare in sé speranza e fiducia. Spera solo chi teme. Che diremo delle passioni libidinose? Ve n'ha di quelle che si acchetano mercé il riempimento o lo svuotamento del corpo. Altra cosa è l'anima da quel che si riempie e si svuota. Potrebbe aver cupidigia di commistione? Quel che è essenziale, non soffre commistione. Come si potrebbe verificare nell'anima un sopravvenire di elementi estranei? Equivarrebbe per lei ad aspirare a non essere quel che è. Qualunque sofferenza ne è remota. In che modo e per che cosa potrebbe mai provare angoscia? Semplice nella sua essenza, gode della più piena sufficienza a sé stessa. Quel che è tale, rimane permanentemente nell'essenza sua. Di nulla può provar voluttà come di sopravveniente cosa, ché nessun bene le si può aggiungere. Quel che è, lo è sempre. Non sensazione, non procedimento dialettico, non opinione in essa. Ché sensazione è accoglimento di forme o accoglimento di alterazione corporea. E il procedimento dialettico e l'opinione nascono dalla sensazione. Per ciò che concerne la intellezione, se noi la lasciamo all'anima, sarà da vedersi come ciò possa verificarsi. Il che diremo anche del piacere puro, seppure tale piacere può aver luogo nell'anima, chiusa e salda in sé stessa.

Ma occorre considerare che l'anima è nel corpo sia che gli sia anteriore sia che gli sia coetanea, e che dalla fusione dell'una e dell'altro erompe l'essere vivente. Usando dunque del corpo come di un organo, l'anima non ha alcun bisogno di raccogliere le alterazioni passionali che dal corpo derivano, precisamente come gli artigiani non risentono delle alterazioni dei loro utensili. Questo non vuol dire che essa non ne abbia necessariamente la sensazione, poiché è pur necessario che mettendo in opera i propri strumenti, essa ne conosca, per sensazione esteriore, le alterazioni. O che forse il vedere non è precisamente adoperare gli occhi? Per questo può capitare che così nel vedere come in tutto quello che riguarda il corpo, depressioni penose, sofferenze, l'anima risenta nocumento. Così le può capitare di sottostare a cupidigie quando voglia curare i suoi organi malati. Ma il problema è questo: come dal



Digitized by Google

corpo le alterazioni passionali si rifletteranno sull'anima? Il corpo può ben comunicare tutto quel che è di sua spettanza ad altro corpo. Ma quali i mezzi di comunicazione del corpo con l'anima? Sarebbe come se un essere partecipasse all'alterazione passionale di un essere di altra natura. Finché infatti c'è un essere che adopera uno strumento e un essere che è adoperato, non c'è ponte di passaggio fra l'uno e l'altro. Nel fatto stesso che si dà all'anima un suo strumento, la si separa da questo. Ma prima che si istituisse filosoficamente questa divisione concettuale, che cosa era nella realtà delle cose? Si trattava di due cose mescolate. Ma quale mescolanza? È un puro genere di commistione, o si tratta di intreccio scambievole, o si tratta di una forma non separata, oppure di una forma che investe il corpo e vi incide su, come un timoniere, oppure a modo dell'un genere in parte e a modo dell'altro genere in altra parte, sicché una parte sia separata e si serva del corpo, e un'altra sia mescolata in modo da passare nel rango delle cose adoperate, sicché sia la filosofia che fa tornare questa seconda parte all'altra, alla parte cioè che adopera e questa che adopera isola, per quanto è necessario, dal corpo di cui si serve, quasi che non fosse sempre nell'atto di servirsene.

Comunque accettiamo il dato di fatto: corpo ed anima sono mescolati. E nel fatto stesso della loro mescolanza l'inferiore si fa migliore e il migliore si fa inferiore. Migliore si fa il corpo partecipando alla vita; inferiore si fa l'anima, partecipe così alla mortalità e alla insipienza. Ma quel che è depauperato di vita, come può sovrapporre a sé la capacità sensibile? Al contrario, il corpo, accogliendo la vita, si fa recettivo della sensibilità e delle alterazioni provenienti dalla sensibilità. Avrà quindi anche la capacità di essere tratto dal desiderio. Poiché è esso il corpo che fruisce delle cose desiderate e trema per sé, poiché sente la caducità e la precarietà dei suoi desideri e per questo stesso si dovrà decomporre. Siamo ancora a domandarci qual genere di unione e di mescolanza sia quello che è instaurato fra l'anima e il corpo. Forse si tratta di unione altrettanto incomprensibile che quella, putacaso, che si immagini fra una linea e il colore bianco. Non sono due nature diverse? E allora il loro avvicinamento dà forse alle cose avvicinate la capacità delle medesime alterazioni passionali? L'essere unito è di per sé estraneo alla passibilità. E l'anima, per quanto diffusa attraverso tutto il corpo, è qualcosa di estraneo alle passioni di esso, non diversamente dalla luce, specialmente quando la conside-



Digitized by Google

riamo come permeata a tutto l'ambiente che essa investe e traversa. Non è da dirsi dunque che l'anima cadrà nella sfera delle passioni corporee per il fatto che essa è intrecciata al corpo, ma quel che è la forma della materia, questo sarà l'anima nel corpo. Ma dal momento che essa è sostanza, l'anima dovrà essere una forma separata, sicché la si dovrà considerare come utilizzante e adoperante il corpo. La rassomiglieremo alla forma che si dà al ferro per essere forgiato ad ascia? Ma allora la riunione di entrambi, l'ascia, farà quel che fa, vale a dire il ferro forgiato in quella determinata maniera e a norma di tale maniera. Sicché si dovrà dire che al corpo spettano le alterazioni passionali che pur sono comuni ad entrambi, e precisamente al corpo naturalmente inteso, organizzato, avente in sé potenzialmente la vita – poiché ben opportunamente ha detto Aristotele essere stolto dire che l'anima tesse, come deve essere altrettanto assurdo dire che l'anima sperimenti concupiscenze o sofferenze. Queste son cose dell'essere vivente.

E l'essere vivente che cosa è mai? Dobbiamo dire che sia il corpo, o l'insieme dell'anima e del corpo, o quel che risulta dai due? Comunque o l'anima, rimanendo impassibile, sarà causa per il corpo di subire alterazioni passionali o le sopporterà anche essa. Che se l'anima subisce le medesime alterazioni passionali del corpo o è come se essa le provi come il corpo o à simiglianza, precisamente come altra cosa è nell'essere vivente la capacità passionale e altra cosa l'atto o la passione della passione. È da vedersi poi come questo lato passivo della passione si verifichi nel corpo. Per ora domandiamoci come il composto di anima e di corpo subisca pena e angoscia. Forse perché il corpo è così disposto; e che l'alterazione sensibile si propaga attraverso la sensibilità, la quale approda alla anima? Ma non è ancora chiaro donde venga la sensazione. Non si danno casi in cui la sofferenza e l'angoscia nascono da una impressione, da un apprezzamento, secondo cui una disgrazia sta per capitarle o a noi stessi o a qualcuno dei nostri cari, donde tutta una alterazione depressiva nel corpo e dal corpo à tutto l'essere vivente? Ma tale impressione a chi attribuirla: all'anima o al composto di anima e di corpo? Si aggiunga che un'impressione di male non implica per questo l'alterazione passionale della tristezza. Ci può essere l'impressione, senza che si formi per questo la depressione angosciata. Si può avere l'impressione di subire un affronto, senza per questo scattare nell'ira e non ogni impressione di cosa desiderabile, muove



Digitized by Google

alla cupidigia e allora, come diremo tutte queste impressioni, comuni a entrambi gli elementi del composto animale? O che forse si dirà che la concupiscenza nasce dalla capacità concupiscibile, la ira dall'appetito irascibile, e in linea generale dalla capacità di protenderci fuori di noi, da tutto ciò che ci porta verso qualcosa? Ma dicendo ciò, non si dirà più che siano proprietà dell'essere composito, ma dell'anima soltanto. O non piuttosto anche del corpo, dal momento che occorre il rinfocolamento del sangue e della bile e più genericamente un qualche dispositivo del corpo, perché la cupidigia si muova, come ad esempio la libidine sessuale? D'altro canto l'aspirazione al bene non è davvero una alterazione del composto, bensì dell'anima soltanto, come accade per altre aspirazioni. E la ragione chiaramente convince che non tutte le aspirazioni possono essere assegnate al composto. Oltre di ché la concupiscenza sessuale spetta all'uomo, è l'uomo che la prova e in altro senso è la sua concupiscenza sensuale che è mossa dal desiderio. Come dunque? È forse l'uomo che comincia col desiderare, e segue poi la facoltà stessa del desiderio? Ma come potrebbe l'uomo essere stimolato dal desiderio passionale, se la sua capacità passionale non fosse stata già messa in movimento? Spetterà dunque a questa capacità l'iniziativa. Ma, di nuovo, come si potrà avere questa iniziativa se il corpo non avrà preliminarmente ricevuto un dispositivo?

Tutto considerato, val meglio dire in generale che le capacità, con la loro stessa presenza, mettono in movimento coloro che le perseguono, mentre esse rimangono immobili, offrendo possibilità a chi ne è rivestito. Se è così, occorrerà dire che quando l'essere vivente subisce un'alterazione passionale, il principio causale della vita del composto, mentre è impassibile, e refrattario alle potenze di chi ha in sé la vita, conferisce al composto la sua potenzialità. Ma d'altro canto il vivere genericamente non è dell'anima, ma è del composto: in altri termini la vita del composto non è la vita della anima: e la capacità sensibile non sente, bensì sente chi ha la capacità. Ma si obbietterà: se la sensibilità, movimento realizzantesi attraverso il corpo, mette capo all'anima, come si potrà dire che l'anima non sente? Si risponde: la capacità sensibile ha le percezioni solo in virtù della presenza dell'anima. Ma chi dunque percepisce? Il composto. E se la capacità non è mossa, come si può parlare ancora di un composto, nel quale non sono calcolate né l'anima né la capacità dell'anima?



Digitized by Google

Rispondiamo. Perché il composto esista, l'anima, col semplice essere presente, non si dà qual'è, al composto o all'uno dei componenti, bensì trae fuori dal corpo qual'è e da una specie di illuminazione scaturiente da lei, un qualcosa di diverso, qual'è la natura dell'essere vivente, cui spetta la percezione sensibile e tutto il resto è designato come alterazione passionale del vivente.

Ma noi in qual modo percepiamo sensibilmente? La verità è che noi non siamo scissi dall'essere vivente in quanto tale, non diversamente che da altri elementi più insigni, entrati nella sostanza integrale dell'uomo, quale risulta da molteplici fattori. Per ciò che concerne la capacità sensitiva dell'anima, si deve ben ritenere che essa non si applica alle cose percettibili sensibilmente bensì alle impronte che si producono nell'essere vivente in seguito alla sensazione. E tali impronte sono di natura intellettuale. Sicché deve dirsi che la sensazione esterna non è altro che la rifrazione di questa sensazione ed essa è per natura sua infinitamente più vera di tutte le forme e di tutte le rifrazioni, essendo pura ed impassibile contemplazione di forme. Da tali forme, in virtù delle quali l'anima possiede già da sola il predominio sull'essere vivente, derivano le idee, le opinioni, i procedimenti razionali. Lì, sì, noi siamo. E tutto quello che è prima di ciò è veramente nostro. E noi siamo di là in alto poggiati sopra all'essere vivente. Nulla vieta dare questo nome al composto mescolato di quello che è in basso, riservando però la qualifica di vero uomo a ciò che è di là. Le parti inferiori in noi son belve, leoni e bestie di ogni genere. Coincidenza vera si ha soltanto fra l'uomo e l'anima razionale ché quando ragioniamo, ragioniamo in virtù del fatto che i procedimenti razionali sono puri prodotti energetici dell'anima.

Ma che pensare del nostro rapporto con l'intelletto? E per intelletto intendo dire, non già la disposizione che l'anima ha dall'intelletto stesso, ma l'intelletto ben definito. Quantunque l'intelletto che noi abbiamo sia al di sopra di noi. Possediamo questo intelletto tutti in comune o ciascuno per proprio conto? Rispondo: e in comune e ciascuno se lo fa separatamente per sé. In comune, in quanto l'intelletto è indivisibile ed uno, per tutto lo stesso; in particolare, perché ciascuno lo possiede in pieno nella sua propria anima. Noi possediamo dunque le forme ideali in due maniere: nell'anima, in quanto sono sviluppate e si direbbe separate: nell'intelletto, tutte insieme nel medesimo tempo. Ma a Dio come arriviamo noi? Come ad un



Digitized by Google

principio librato al di sopra della natura intelligibile e delle realtà sostanziali. Noi da lui siamo al terzo posto. Dice Platone: l'anima è di essenza indivisibile, proveniente dall'alto, da sostanza che si rifrange nel corpo, per il quale ultimo inciso deve intendersi che così si rifrange nei corpi da distribuirsi in tutta la distesa del corpo a norma delle proporzioni dell'essere vivente, dal momento che per tutto l'universo, unica essa è. E lo si può intendere in un'altra maniera: immaginandosi cioè che sia presente nei corpi in quanto li illumina, non già producendoli mercé una composizione di sé e del corpo, ma rimanendo immobile, conferendo rifrazioni di sé, a somiglianza di un volto rifratto da molti specchi. Prima sua rifrazione è la sensazione del composto. Dalla sensazione nasce ogni altra forma dell'anima, l'una dall'altra, per metter capo alla capacità generatrice e vegetativa, e poi genericamente alla capacità di produrre altro diverso da sé, a prescindere dalla capacità che per produrre si rivolge verso l'opera eseguita.

La natura di questa anima presente in noi sarà dunque immune da qualsiasi responsabilità nelle opere malvagie che l'uomo commette e subisce. Poiché tutto questo, come abbiamo detto, spetta al vivente, vale a dire al composto. Ma si dirà: se l'opinione e il pensiero son cose dell'anima, l'anima non può essere dichiarata immune da manchevolezze e da defezioni. Non ci sono forse opinioni false, generatrici di molti mali? Ma i mali nascono soltanto dal fatto che predomina su noi la parte inferiore. Perché noi siamo molteplici, costituiti quali siamo di concupiscenza, di iracondia, di fantasmi perversi. Quella che noi abbiamo definito capacità ragionatrice di cose false, è semplicemente una pura fantasima, che non si subordina al controllo della capacità giudicatrice. Il male che noi facciamo lo dobbiamo alla nostra cessione agli elementi inferiori. Come a proposito della sensazione, prima che noi la sottoponiamo alla capacità riflessiva, ci capita di affisarci in pure fantasime di senso comune. L'intelletto ci aveva allora forse toccato? No. Esso è al di là dell'illusione. Dovrà dirsi dunque che noi siamo immuni da defezione, in quanto tocchiamo quel che è riconoscibile nell'intelletto, o meglio più che nell'intelletto, in noi stessi. Perché, non dimentichiamolo, è possibile avere l'intelletto, senza però disporne a portata di mano.

Noi distinguiamo pertanto quel che è comune all'anima e al corpo, e quel che è proprio dell'anima. Quel che è comune al corpo e all'anima è corporeo e non può sussistere senza il corpo. Quel che è proprio dell'anima non



Digitized by Google

ha bisogno del corpo per essere in attività. Fra le cose proprie dell'anima va posta la capacità dialogica e giudicatrice, che sottopone a verdetto i fantasmi derivati dalla sensazione, contempla già idee, e le contempla, in qualche modo percependole. Con che intendo alludere propriamente a quella capacità discorsiva, che compete all'anima genuina. Tale capacità discorsiva consiste nel comprendere mediante l'intelletto, ed è in genere la assimilazione e il vincolo solidale delle cose esterne col nostro mondo ideale.

Dunque, l'anima è immobile e costantemente presente a sé stessa. Le alterazioni e il turbamento che si verificano in noi derivano dalle parti vincolate all'anima e dalle alterazioni del composto quale l'abbiamo definito.

Ma se noi siamo l'anima, e se noi subiamo alterazioni passionali, ne segue che l'anima è suscettibile di alterazioni, come essa agisce quando noi agiamo.

Sta il fatto che quando noi parliamo di noi, accenniamo sempre al composto per il fatto che noi mai siamo separati dal corpo. Noi diciamo di noi che soffriamo quando è il corpo che soffre. Quando noi diciamo «noi», intendiamo tanto quel che è unito alla bestia, quanto quel che è al di sopra della bestia. E la bestia, lo sapete, è il corpo vivente. Ben altra cosa è l'uomo vero, affrancato da tutti questi elementi bestiali, ricco di quelle capacità e virtù razionali, che spettano all'anima separata, capace di separarsene anche ora. Poiché quando l'anima abbandona completamente il suo corteggio inferiore, anche la vita del corpo, illuminata dall'anima, si risolve. Le virtù che non son tali nella piena consapevolezza, ma sgorgano dalle consuetudini e dal tirocinio spirituale, appartengono al composto. Si dica lo stesso delle passioni quali le invidie, le gelosie, i morbosi sentimenti di compassione. L'amicizia, a chi appartiene? Vi sono amicizie del composto umano e vi sono amicizie caratteristiche dell'uomo interiore.

*



Digitized by Google

È stato fatto addebito a Porfirio di avere molto arbitrariamente posto al principio delle *Enneadi* questa meravigliosa, per quanto oscura e contorta, lezione di Plotino sul composto umano e sulla responsabilità che spetta all'una e all'altra parte di questo composto, nella esplicazione della nostra vita morale. Argomenti non trascurabili inducono a pensare effettivamente che questa lezione plotiniana di antropologia, di psicologia e di morale, è stata una delle ultime che egli ha tenute a Roma, prima di ritirarsi in quella Platonopoli nella Campania dove egli avrebbe voluto realizzare il sogno della nuova perfetta Accademia. Ma Porfirio ha visto giusto quando ha pensato che qui ci fosse, non solamente la ricapitolazione felice ed esauriente dell'insegnamento Plotiniano, e che quindi mettesse conto di inaugurare la raccolta delle lezioni del maestro con questa arduissima, ma nel medesimo tempo un così ricco riassunto della speculazione più alta di cui fosse stata capace la tradizione del pensiero greco, una così decisiva sintesi, da meritare fosse affidata alla elaborazione concettuale delle future scuole filosofiche.

Dopo secoli di travaglio spirituale di successive scuole filosofiche, Aristotele era giunto ad una sistemazione che si può ben dire definitiva degli elementi che entrano nella composizione dell'umano pensiero. Egli aveva fatto della riflessione umana lo sforzo progressivo per cogliere il collegamento causale dei fenomeni sensibili, mercé le idee universali e le nozioni di movimento, di atto, di potenza, di sostanza, di accidente, di causa.



Digitized by Google

Rovesciando la posizione gnoseologica platonica, egli aveva fatto delle percezioni sensibili il materiale grezzo da cui una mirabile capacità innata in noi trae le idee universali. Lavorando con queste idee universali, noi possiamo pervenire all'attingimento dell'intima dialettica che presiede all'incessante metamorfosi del mondo. Abbiamo detto che la posizione di Aristotele era stata una posizione di equilibrio: di equilibrio delicato ed instabile, esposto costantemente a due contrarie deviazioni: la deviazione del sensismo materialista, che chiude la conoscenza umana nella sfera del fenomeno, che circoscrive le nostre capacità percettive alla corpulenta fantasmagoria del flusso atomico universale; e, al polo opposto, la deviazione dell'idealismo pandialettico, che attribuisce alla capacità cogitante la virtù di creare il mondo della realtà percepita. La prima era stata la deviazione di Epicuro, contro cui abbiamo visto levarsi instancabile la polemica di Cicerone. La seconda è la deviazione neo-platonica, che sant'Agostino ha subito da prima come un fascino sottile, nel sottrarsi alla fantasmagorica epopea cosmogonica, immaginata da Mani, ma a cui poi si è di nuovo sottratto, sentendo il male nel mondo come qualcosa che investe anche quel che Plotino riteneva assolutamente immune dal male, l'anima. Perché il problema eterno è questo: sensibilità passionale e spiritualità conoscente sono due sfere che non si toccano, anche quando sembrano toccarsi nell'unicità dell'essere senziente, pensante, operante? Noi lo vediamo in questa tremendamente difficile lezione di Plotino. Come fare a tenere l'anima immune da tutte le contaminazioni dell'empirico e del sensibile? Immaginando che la stessa sensazione venga dall'anima, pura e incontaminata, e che il male venga soltanto dalla belluinità, attraverso cui l'anima passa, nel suo itinerario di ritorno all'Uno? Ma questa è illusione e follia: illusione e follia foriere delle più spettacolose aberrazioni collettive umane. Il pensiero non è qualcosa di avulso dall'esperienza



Digitized by Google

sensibile: non è neppure una capacità per sé stante di foggiare e circoscrivere il sensibile nelle categorie preesistenti dello spazio e del tempo. L'impasto del sensibile e del soprasensibile, dello sperimentabile e del cogitabile, del bene e del male nella vita dell'uomo è un impasto di ogni istante e di ogni gesto, è l'impasto del divino e del demonico. E il taglio netto è impossibile quaggiù. La potenza normativa dell'insegnamento agostiniano è tutta nell'aver raggiunto la consapevolezza nitida, onnipresente di questa insopprimibile ambivalenza della spiritualità dell'uomo, per cui affiorano continuamente alla superficie della sua coscienza la luce e le tenebre, gli elementi trascendenti che hanno fatto e fanno del nostro cuore lo scenario drammatico della loro eterna contesa.

Sant'Agostino è giunto all'acme delle sue possibilità di pensatore e di maestro subendo di volta in volta l'influsso dell'una e dell'altra corrente in cui si erano venute polarizzando, nella seconda metà del terzo secolo dopo Cristo, la tradizione secolare della cultura mediterranea: la corrente manichea e quella neo-platonica.

Che Plotino avesse lasciato per sempre orme profonde nella evoluzione agostiniana lo vediamo ancora nella grande opera riassuntiva dell'ipponese: il *De Civitate Dei*, là dove, nel libro VIII, si pongono i neo-platonici sulla vetta insuperabile della speculazione razionale. Sant'Agostino è all'apogeo della sua sintesi filosofico-teologica. L'ormai aperta e intensa polemica antipelagiana lo ha posto in grado di sentire in sé e di padroneggiare magistralmente tutti i valori e tutti i motivi che sono indissolubilmente inerenti alla visione cristiana della vita. L'ottimismo plotinico è pertanto ormai remotissimo da lui. Il problema del male e del dolore è problema consustanziale alla concretezza stessa della vita morale umana così nell'individuo come nella collettività. E pure i neo-platonici appaiono sempre a lui come meritevoli di essere anteposti a tutti gli altri che fan professione di filosofia,



Digitized by Google

unicamente perché « seppero fare la cernita fra ciò che si percepisce con lo spirito e ciò che si coglie direttamente con i sensi ». Pronunciando questo verdetto, sant'Agostino non si cura di indagare e di fissare in quale maniera i filosofi neo-platonici abbiano fatto e facciano questa cernita e questa selezione. Non si domanda neppure se non vi siano vari modi di istituire il divario fra la percezione sensibile e l'intuizione spirituale. Quel che egli apprezza soprattutto, è che, fra mondo sensibile e mondo spirituale, si scopra quella incolmabile frattura che rende possibile l'anelito permanente dell'uomo al superamento di sé e di tutto, che nell'universo è empirico e transeunte.

La famosa pagina delle *Confessioni* in cui, al libro IX, Agostino descrive l'ora di contemplazione trascorsa insieme alla madre ormai vicinissima alla morte, alla vigilia del rimpatrio in Africa, nel piccolo albergo di Ostia, non è una sublime trascrizione ed una definitiva formulazione di quel che era stata la direttiva costante della speculazione mediterranea verso l'affermazione più solenne del duplice orizzonte fra cui muovono le pupille della nostra capacità percettiva, l'orizzonte dell'effimero e quello dell'eterno ?

Ricorda Agostino: « Approssimandosi il giorno in cui Monica doveva uscire dal mondo – tu Dio conoscevi quel giorno, mentre noi lo ignoravamo – accadde, – e tu per vie misteriose a questo ci avevi condotto – che lei ed io ce ne stessimo soli, appoggiati ad una delle finestre dell'albergo in cui avevamo preso stanza presso le foci del Tevere, onde riposarci lungi dal rumore cittadino, prima di riprendere il mare. Parlavamo in un tono di squisita dolcezza, dimentichi del passato, tutti protesi verso l'avvenire. Al cospetto di quella Verità che sei Tu stesso, ci andavamo interrogando a vicenda qual mai potesse essere quella vita futura dei santi, che occhio non vide, orecchio non udì, cuore non sperimentò. E anelavamo con le labbra dell'anima nostra, alle correnti vive della tua



Digitized by Google

sorgente, di quella sorgente di vita che sgorga da Te, onde, irrorati nella misura della nostra capacità, potessimo in una maniera qualsiasi, raffigurarci una realtà tanto grande. Ed ecco che il colloquio pervenne a quel punto dove veramente, al cospetto sfolgorante del gaudio di quella vita, un qualsiasi godimento tratto dai sensi carnali, proiettato in una quasiasi luce corporea, non che meritevole di confronto, non appare né pur degno di menzione. E allora, erigendoci vieppiù sotto lo stimolo del più ardente amore verso la meta, trasvolammo gradatamente su tutte le realtà corporee, e sul cielo stesso, là dove il sole e la luna e le stelle versano la luce sul mondo. E anche di là continuavamo a salire, tuffati nella meditazione interiore, e, parlando e ammirando le opere tue, toccammo i margini delle nostre facoltà spirituali. Anche quelle oltrepassammo, per arrivare al dominio della pinguedine inesausta, dove tu pasci Israele in eterno, col pascolo della verità; là dove è la vita e la sapienza mercé cui tutto è fatto, il passato e il presente, mentre essa non è fatta, ma sempre, immutabilmente, è, quale fu e sarà, se pur può, in essa, sceverarsi successione di tempo, in essa che è eterna. E mentre ne parlavamo, avidi ed ansiosi, la toccammo appena con tutto lo slancio del cuore, e tra i sospiri, lasciammo lassù, ammaliati le primizie dello spirito e ce ne tornammo al balbettio delle nostre labbra, su cui la parola muore. E commentavamo: quando taccia il tumulto della carne, svaniscano le fantasime della terra, dell'acqua, dell'aria, ammutoliscano i cieli, e l'anima stessa avvolga sé di silenzio, e si superi, pensandosi, e tutto tronchi la propria voce, i sogni, le allucinazioni, le lingue, i segni, tutto che è caduco e precario, e la cui unica dichiarazione è questa: non ci siamo fatti da noi, altri è che ci fece, perché Lui solo parli, che ha il diritto di parlare, non è allora che si realizza il grande invito: entra nel gaudio del tuo Signore? »

La pagina non è originalissima. Vi spesseggiano e vi si intrecciano incisi biblici e frammenti neo-



Digitized by Google

platonici, in così abbondante misura, che, può dirsi, non v'è frase la quale non abbia il non lontano sentore di una reminiscenza. Ma è storicamente comprovabile che le esperienze più fecondamente normatrici son quelle nelle quali elementi di provenienza diversa e remota riescono a fondersi in una foggia così salda e così fervida, da raccogliere il meglio di correnti le quali guadagnano nell'essere mescolate e armonizzate insieme. La pagina delle *Confessioni* agostiniane trabocca di una esperienza mistica del divino così alta e così calda che viene a segnare senza dubbio la più alta espressione della contemplazione cristiana alla alba del Medio Evo. E la Chiesa ne ha potuto fare per secoli la norma non valicabile di una infallibile pedagogia, verso le forme e le attitudini della misticità.

Descrivendo così graficamente la scala dell'ascensione musicale diciamo così verso Dio sant'Agostino ha riecheggiato non soltanto motivi plotinici. Le presupposizioni del suo pensiero risalivano molto più in là. Potevano riportarsi a Pitagora e alla sua visione del mondo, ripartito in tre vaste zone concentriche di armonie contrappuntistiche: la zona degli spazi interastrali, la zona degli spazi musicali, la zona degli spazi interumani. Possiamo aggiungere che perché nulla mancasse alla piena visione filosofica e religiosa del mondo fisico e storico in sant'Agostino, precorritore in qualche modo della filosofia della storia di Gian Battista Vico, sant'Agostino ha collocato una quarta zona in quelle delineate pitagoricamente come complessi musicali, ed è la zona dei cicli storici. Si legga ad esempio la lettera CXXXVIII diretta da Agostino a Marcellino nel 412. Marcellino aveva interpellato Agostino su alcune difficoltà che a lui stesso erano state proposte circa la convenienza della abrogazione della antica Legge mosaica operata da Dio con la nuova economia religiosa, quella del Nuovo testamento. Agostino risponde: « Non è vero quel che comunemente si



Digitized by Google

dice, non doversi mutare quel che è stato fatto bene una volta. I tempi hanno le loro ragioni. E mutata la temperie storica, quel che antecedentemente era stato ben fatto, così deve mutarsi in virtù della convenienza e della ragionevolezza, da non esser più vero che non è bene mutare, ché al contrario è vero non essere più bene se non si muti. Il prima e il poi saranno ugualmente bene, se risponderanno in diverso modo alla diversità dei tempi. Di quanto larghe proporzioni sia suscettibile una visuale di questo genere appare chiaro a chiunque sia in grado di scorgere le ritmiche distanze nel bello e nell'acconcio che sono segnate nell'universa realtà. Bello è quel che appare contrapposto al brutto e al deforme. Acconcio è quello il cui contrario è inadatto e stolido, ed è intimamente collegato ad uno sfondo, rispondendo più o meno al quale viene giudicato. Ci furono cose, come il sacrificio cruento, acconcie ai primi albeggianti tempi della civiltà religiosa. E Dio le comandò allora. Oggi non più. Ma Dio sa infinitamente meglio dell'uomo che cosa possa essere meglio adattato e imposto per ogni temperie storica, per ogni ora della vita associata. Egli sa che cosa, quando e come, deve comandare, aggiungere, abolire, detrarre, aumentare, immutare, Egli immutabile creatore e disciplinatore di tutte le cose mutevoli. Perché Egli non ha che uno scopo. E lo scopo è che la bellezza sinfonica dell'universo spazio e dell'universale tempo, di cui sono singole note le istituzioni atte ai singoli momenti, si svolga a modo di una immensa massa corale sotto la guida di un invisibile modulatore. Sicché, manodotti da questa sinfonia universale, quei che adorano Dio a norma delle leggi volute di volta in volta da Lui, siano tratti nell'eterna contemplazione dell'idea divina, pur vivendo ancora nella condizione della fede ».

Nella sintesi agostiniana l'universo appare pertanto come una sovrapposizione di masse orchestrali. La appercezione della musica sensibile intercalata e scandita dal corso dei fenomeni cosmici



Digitized by Google

e fisici, deve essere per noi lo stimolo a captare più in alto le superiori espressioni musicali che l' «*ineffabilis modulator*» Dio dirige dall'invisibile empireo della sua non scandagliabile Provvidenza.

Ma c'è qualcosa che turba lo spiegamento di questa sconfinata orchestrazione sinfonica: il male. Ma che cos'è il male, nella sua così diversa polarizzazione, di male fisico e di male morale? È l'eterna pietra di inciampo della speculazione filosofica. Ci si può domandare anzi se il male sia un problema filosofico o non piuttosto un problema religioso. Probabilmente, una civiltà si distingue dall'altra e una fase si distingue dall'altra fase di una medesima civiltà e di una medesima cultura, secondo che si dà al problema del male una soluzione filosofica, che finisce sempre con l'annullarlo nel mondo delle realtà, o una soluzione religiosa, che finisce sempre col trasferirlo in sede unicamente morale. Probabilmente le posizioni più riccamente normative sono quelle che riescono a mantenere insieme, circa il problema del male, l'istanza filosofica, che lo vede semplicemente come problema di trapasso, e l'istanza religiosa che lo vede come problema di superamento, in virtù della grazia restauratrice di Dio. La nostra civiltà mediterranea, da questo punto di vista è la più normativa, perché è stata sempre la più ricca di ideali valenze. In uno dei suoi sermoni – e si sa molto bene come chi voglia conoscere nel loro midollo la struttura e la formazione del pensiero agostiniano non deve mai prescindere dalla immensa attività oratoria e pastorale dell'ipponese – sant'Agostino ha dato, in due parole, una figura adeguata alla impostazione umana del problema del male. Ed è nel sermone LXXX su Matteo XVII, 18: «Sì, i mali si accumulano spaventosamente intorno a noi. E Dio permise che i mali si accumulassero. Ma i mali (neutro, *mala*) non abbonderebbero intorno a noi se non abbondassero gli '*esseri cattivi*' (mali, maschile). Van vociferando gli uomini: – tempi malvagi, tempi calamitosi, tempi difficili questi nostri –



Digitized by Google

Cominciamo noi col vivere bene, e i tempi saranno buoni. I tempi, siamo noi. Quali non siamo, tali sono i tempi. Che cosa faremo dunque? Potremo forse trarre a resipiscenza e indurre a convertirsi alla buona vita la moltitudine degli uomini? Lasciamo andare la moltitudine. Quei pochi che ascoltano, cerchino di vivere bene. E i pochi che vivono bene, sappiano tollerare i molti che vivono male. Si tratta di chicchi di grano dispersi sull'aia. Possono avere, vicini sull'aia e sopra e intorno, i fili di paglia. Stiano tranquilli. Quando saranno raccolti nel granaio, non avranno più vicino fuscelli di paglia. Tollerino dunque per il momento quel che a loro ripugna, per pervenire là dove vogliono arrivare. Perché mai ci rattristiamo e mettiamo in questione l'azione di Dio? I mali sono tanti nel mondo proprio perché il mondo non sia amato. E furono tanti i grandi uomini, e tanti i fedeli, che ebbero a fastidio il mondo, anche quando questo era meno cattivo e meno repellente. E noi non siamo capaci di tenerlo in dispregio ora che è così ripugnante? È stolto e malvagio il mondo, è vero, e voi lo amate, quasi fosse l'eldorado della bontà. Ma poi, che cosa significa dire mondo malvagio e tempo calamitoso? O che forse son cose malvagie il cielo e la terra, l'acqua e l'aria, e tutto quel che vi si trova, pesci, volatili, alberi? Tutto questo è più che buono; solo la malvagità degli uomini fa cattivo il mondo. E poiché non possiamo evitare, finché viviamo, di trovarci in mezzo alla malvagità degli uomini, innalziamo a Dio i nostri gemiti imploranti e sopportiamo il male per giungere al bene. Una cosa evitiamo sopra tutto: quella di sollevare rampogne e di fare critiche al Padre di famiglia: non ve n'è altri altrettanto benevolo e lungimirante. È Lui che ci porta nelle sue braccia, non siamo noi che portiamo Lui. Sa bene come governare quel che Egli ha fatto. Tu, esegui piuttosto quel che Egli ha comandato e spera quel che Egli ha promesso. »



Digitized by Google

Ed ecco l'immagine portentosa che apre il mirabile spiraglio di luce su tutta la tecnica e la logica della vita associata: i chicchi di grano sull'aia, che attendono dal ventilabro di Dio, e solo da esso, di essere sceverati dalla pula polverosa e soffocante.

C'è qui in embrione tutta la filosofia del *De Civitate Dei*: vale a dire la filosofia della storia che ha reso possibile l'impalcatura e la struttura politico-sociale del Medio Evo cristiano. Solo filosofia della storia, vale a dire filosofia della vita associata ? Non crediamo. Non sappiamo se ogni filosofia della storia non è la contropartita inevitabile e logica di una presupposta filosofia dell'uomo, vale a dire di un'antropologia. Non sapremmo anzi dire neppure fra le due, la filosofia della vita associata e la filosofia dell'uomo singolo, qual'è quella che nasce prima. In altri termini, non sapremmo dire se noi abbiamo una filosofia dell'individuo prima di avere una filosofia della vita collettiva, o se invece il collegamento fra loro non è il reciproco. Sarebbe un punto da studiare, indagando i procedimenti mentali che hanno seguito, nella costituzione dei loro pensieri, i grandi maestri di filosofia della storia.

Nell'orizzonte sul cui schermo si muovono queste nostre esplorazioni, nell'orizzonte cioé della millenaria spiritualità mediterranea, può ben constatarsi che l'antropologia e la filosofia della vita associata procedono di conserva. Sant'Agostino ce lo dimostra in una foggia che è fra tutte la più esplicita, la più significativa.

Quando all'indomani della cattura di Roma per opera dei Goti, nel 410, egli poneva mano al *De Civitate Dei*, la sua visione dell'uomo e delle sue possibilità morali aveva già toccato la fase del suo assestamento. La polemica antipelagiana avrebbe potuto dargli modo di chiarire le postulazioni del suo sistema, così saldamente imperniato sulla celebrazione della grazia restauratrice della nostra funzionale peccaminosità; avrebbe potuto



Digitized by Google

consentirgli di formularlo, a volte con un brusco realismo, che rappresentava una sfida temeraria a tutte le velleità dell'umanesimo; in fondo, non l'avrebbe portato ad alcuna nuova conclusione. Si può dire senza tema di esagerare che la visione dualistica del *De Civitate Dei* non è che la ripercussione indeclinabile della visione dualistica che è venuta progressivamente riafferrando sant'Agostino, nel suo modo di considerare l'uomo e le sue possibilità, dopo il primo bagno nell'iniziazione neo-platonica.

E come è drammatica l'evoluzione di sant'Agostino su questo terreno! Una data saliente vi è segnata dalla compilazione del *De Vera Religione* nel 390. È probabilmente lo scritto agostiniano, dopo le *Confessioni* e il *De Civitate Dei*, più largamente noto nel pubblico, quanto meno per sentito dire. Gli idealisti di tutte le gradazioni ne hanno fatto un uso che è altrettanto arbitrario che sconclusionato. Non c'è maggiore o minore scrittore di cose filosofiche fra noi che non si sia sentito in diritto di ripetere, non perché sia andato a cercarlo nell'originale, ma perché l'ha trovato nei manualetti delle nostre scuole secondarie superiori, disciplinate dalla famigerata riforma Gentile, l'inciso del capo 39 del trattatello, il quale suona così: « Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas – non uscire fuori di te, rientra in te stesso, la verità dimora nell'uomo interiore. » Che libero corso per tutti gli stereotipati ripetitori delle formole gnoseologiche idealistiche! Dunque, la verità non deve essere attinta dalla cognizione del mondo esterno: bisogna andarla a cercare dentro di noi. Dunque sant'Agostino è stato il precursore lontano dell'idealismo classico germanico, della critica kantiana, del soggettivismo fichtiano, del panlogismo hegeliano.

Crediamo che in tutta la storia delle infinite aberrazioni di cui è disseminato il cammino della speculazione filosofica non ce ne sia altra più grossolana di questa.



Digitized by Google

Innanzi tutto, se la storia dell'antica esperienza cristiana non fosse così scandalosamente ignorata dai nostri filosofi, la prima cosa che si sarebbe dovuta ricordare, a proposito di quell'inciso agostiniano, così arbitrariamente avulso dal suo contesto, che è la qualifica di *interior* data all'uomo, nel cui cuore dimora la verità, è desunta direttamente da san Paolo. Sant'Agostino, risulta da irrefragabili passi paralleli, ha scritto il *De Vera Religione* quando non era ancora prete, ma era in indefesso e intenso travaglio spirituale, sotto la sconvolgente pressione dell'epistolario paolino. Il *De Vera Religione* non può essere isolato dal processo di questo intimo travaglio spirituale, di cui ci hanno conservato eco mirabile e drammatica scritti come la *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* e la *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*. Questi scritti segnano il momento cruciale dell'evoluzione spirituale di sant'Agostino: l'ora della sua seconda vera e definitiva conversione.

Basta la semplice coincidenza di queste date per farci persuasi che quando sant'Agostino parla di *interior homo* egli ha presente e operante, più o meno consapevolmente, nell'intimo del proprio spirito, le desolate parole di Paolo nel capo VII della *Lettera ai Romani:* « Mi compiaccio della Legge di Dio, a norma del mio uomo interiore. Ma scorgo un'altra legge signoreggiante le mie membra, e recalcitrante alla legge del mio spirito: questa mi tiene prigioniero della legge del peccato, che domina nelle mie membra. Me disgraziato, chi mi libererà dal corpo di questa morte? » Altro che uomo interiore nel significato del soggettivismo idealistico! Ancora oggi i teologi di tutte le scuole rimangono interdetti di fronte a questa confessione paolina. Come mai l'Apostolo, il convertito, il redento dalla grazia, l'uomo spirituale, può parlare ancora di sé come uomo carnale, e distinguere lo schiavo della carne, dallo schiavo dello Spirito e parlare di una legge di colpa, che



Digitized by Google

vige e domina nelle cupidigie della sua umanità esteriore? Sant'Agostino ci confessa egli stesso nelle sue ritrattazioni di essere rimasto perplesso lungamente di fronte a questa denuncia fatta da Paolo di un duello che non si risolve e non si ricompone in lui, e di aver cercato per tutto una spiegazione alla formidabile incognita che questa denuncia sollevava. Diremo fra poco chi secondo noi lo trasse su dal suo imbarazzo e dalla sua incertezza.

Qui, per ora limitiamoci a prendere atto di questa circostanza. L'*interior homo* in cui sant'Agostino comanda d'andare a cercare la dimora della verità, non è il protagonista di una ricerca gnoseologica, è il protagonista di una insonne e tormentata esplorazione spirituale e morale. Tutto il *De Vera Religione* è una apologia della religiosità in genere e della religiosità cristiana in particolare, come realtà auguste, connaturate fin dalle origini alla storia dell'umanità. Quale impressione lo scritto avesse fatto sui contemporanei ce lo ha ben detto Paolino, che ne aveva ricevuto esemplare insieme ad altri quattro trattati antimanichei di Agostino, da Alipio. Dopo averli letti, Paolino salutava così sant'Agostino: « Tu sei il vero sale della terra destinato a premunire la nostra intimità dalla putrefazione del mondo. Tu sei la lucerna, degna di figurare sul candelabro della Chiesa, che avvolgendo largamente intorno le comunità cattoliche nella luce nutrita di olio di gioia dal candelabro settiforme, elimini le dense foschie dell'eresia, e fai erompere, attraverso il fulgore della tua illuminante parola, lo sprazzo della verità dal caos delle tenebre! »

In verità noi potremo fare pure delle riserve sulla legittimità della inclusione del *De Vera Religione* in quel che fra gli amici di sant'Agostino aveva preso il nome di Pentateuco antimanicheo. Se la iniziazione neo-platonica, e quindi l'avversione al manicheismo, sono tuttora riconoscibili nel *De Vera Religione*, bisogna però immediatamente



Digitized by Google

dopo riconoscere che la ripresa del pessimismo dualistico è già qui nettamente visibile e in piena efficienza. Lo stesso qualificativo di *interior* dato all'uomo che snebbi la propria coscienza da tutte le foschie delle passioni inferiori per assurgere all'acquisizione della verità, ne è argomento palmare.

Diamo dunque il testo completo del passo così disinvoltamente abusato da quei filosofi idealisti che per il fatto stesso di avere posto la religione ad uno stadio di assoluta inferiorità e superabilità di fronte alla filosofia, hanno tolto a sé stessi qualsiasi possibilità di comprendere la densa ricchezza del pensiero agostiniano. Sant'Agostino parte dall'affermazione che c'è una idolatria di qualità ben inferiore e deteriore che non l'idolatria del pagano incolto e primitivo che si prostra di fronte ad un simulacro. Kierkegaard dirà molti secoli più tardi che ci può essere molto più senso religioso in un cosiddetto selvaggio, che si prostra dinanzi ad un feticcio, trasferendo nel « numinoso » altro da sé, tutto quanto quel che c'è di più alto nella sua natura, che in un procacciante qualsiasi di una confessione qualificata, che fa della fede un oggetto di mercimonio. Ecco il testo integrale di sant'Agostino, che sembra rivolgersi proprio contro quegli idealisti che ne usano e ne abusano a tutto spiano: « C'è una forma inferiore di idolatria ed è quella di coloro che prestan culto alle proprie fantasime e si conformano a tutto che, nell'animo loro vagante e pensante sotto lo stimolo della superbia e della boria, si siano dati ad escogitare sotto nome di religione, finché giungano alla conclusione che lo spirito non ha nulla davanti a sé e fuori di sé, cui debba prestare culto, reputando superbamente che errino quei cotali che si avvolgono in superstizioni corpulente e si astringono in una misera schiavitù. Costoro parlano a vuoto. Non riescono infatti, essi, ad affrancarsi dalla schiavitù. Permangono infatti quei vizi dai quali sono solleticati, proprio perché possano darsi a credere che essi,



Digitized by Google

ed essi soli, meritino culto. Costoro infatti sono schiavi di una triplice cupidigia: la passione sensuale, l'ambizione della preminenza e il fascino solleticante del sensibile spettacolo universale. Io dico formalmente che nessuno di costoro, i quali reputano che nulla esista degno di culto e di adorazione fuori di noi, non è schiavo o di passione sensuale, o di prurito di potenza o di insana fatuità nei diletti effimeri della vita esteriore. E sono talmente inconsapevoli nella loro predilezione per le cose caduche del tempo, da aspettarsi solo da esse la loro beatitudine. Ed è chiaro che ciascuno, volente o nolente, è servo di quelle cose nelle quali va a cercare la propria beatitudine. Dovunque queste cose lo traggano, egli segue passivamente. Chiunque gli appaia in grado di togliergli quelle cose, è considerato con terrore. Eppure quanta fragilità in queste cose! Una scintilla di fuoco, un microbo impercettibile (parva bestiola) possono ridurle a cenere. Del resto, pur tralasciando di enumerare la serie infinita delle avversità, non ci pensa il tempo stesso ad annullare tutte le cose transeunti? E poiché il mondo non è altro che il complesso delle cose temporanee, servono a tutte le più temporali parti del mondo coloro i quali reputano che a nulla si debba prestar culto, per non essere servi di qualcosa fuori di noi: chi veramente è nutrito nell'intimo dalla parola di Dio, non cerca gioia in questo deserto eremo del mondo. Chi solo a Dio dà il suo servizio, non cerca sul monte, vale a dire nei fastigi terreni, argomento di iattanza; chiunque aderisce all'eterno spettacolo della immutabile verità, non si lascia andare al precipizio rovinoso del corpo e degli occhi, per affisarsi nelle cose temporali ed inferiori. (Sant'Agostino applica qui al dramma spirituale di ogni uomo, il dramma della triplice tentazione di Cristo nel deserto.) Che cosa dunque rimane, per cui l'uomo non possa ricordare la prima bellezza da lui abbandonata, quando lo può per gli stessi propri vizi? Così la sapienza di Dio si



Digitized by Google

stende con irresistibile forza da un fine all'altro e così quel sommo Artefice intessé tutte le cose sue, ordinandole ad un unico fine di luce e di decoro. Così quegli che è somma Volontà, dal vertice alla base, nessuna bellezza volle che fosse in qualche modo estranea e tagliata fuori da quella bellezza che da Lui solo può sgorgare. Di modo che nessuno sia così irreparabilmente scisso dalla verità, da non dover essere sedotto da qualche parvenza di verità. Considera la natura della stessa gioia corporea. Che cosa vi troverai se non un incontro di scambievoli convenienze? Poiché se le cose difformi, incontrantesi, generano dolore, le convenienti, incontrandosi, generano piacere. E allora riconosci, al fine, quale sia la convenienza suprema. Non uscire dunque fuori di te. Rientra in te stesso: nell'uomo interiore dimora la verità. E se tu avrai riscontrato la mutabilità della tua natura, via, oltrepassa te stesso, ma ricordati bene, nell'atto di trascenderti, che tu trascendi l'anima ragionante, e sali e protenditi là donde si accende la luce stessa della tua ragione. Dove mai può approdare ogni buon ragionatore se non al porto della verità? Perché la verità non perviene a sé stessa in virtù di ragione, ma è quel che i ragionatori sognano e vagheggiano. Vedi dunque ivi un rapporto di convenienza, di cui non si può immaginare altro più stretto e infallibile. Tu stesso conformati a tale convenienza. Riconosci e confessa di non esser tu quel che la verità è, perché essa non ricerca sé stessa. Tu invece giungesti ad essa mendicando e cercando, non muovendoti nello spazio, ma lasciandoti trascinare dal bisogno del tuo spirito, affinché l'uomo interiore potesse inebriarsi nella voluttà, non bassa e carnale, ma altissima e spirituale, che è nel connubio di quest'uomo interiore, con la realtà superiore, che abita in lui ».

Di fronte a un passo come questo, preso nella sua integrità, inteso nella sua concretezza, non possono davvero nascere dubbi od equivoci sulla interpretazione da dare a quell'uomo interiore



Digitized by Google

in cui sant'Agostino addita la vera sede e la vera fonte della verità. Qui la verità di cui parla sant'Agostino non è un dato conoscitivo: è un dato di esperienza spirituale completa e complessa. E l'uomo interiore, in cui noi dobbiamo andare a cercare la vera e piena realtà di noi stessi, è quella nostra personalità cosciente, che è capace di trapassare l'esperienze sensibili, per realizzare il suo voluttuso connubio con Dio. Avendo così magistralmente illustrato e commentato l'inciso neo-testamentario: « tutto che è al mondo è libidine della carne, concupiscenza degli occhi, superbia della vita ». (I *lettera di Giovanni*, II, 16) sant'Agostino fonda tutto il suo manuale pedagogico, tutta la sua apologia del cristianesimo cattolico nell'inculcare ai suoi corrispondenti e, attraverso ad essi, ai cristiani di tutti i secoli, la consegna di non cercare nel transeunte spettacolo del mondo, l'appagamento della propria inquietudine e la realizzazione dei propri ideali. Non è che un sistemare in forma organica e nell'enucleare in tutti i suoi corollari, la fondamentale consegna della vecchia lettera a Diogneto: marciare con i piedi sulla terra, ma con l'animo nella Città di Dio.

Tutto il *De Vera Religione*, in quella sua densità sintetica che ne fa uno dei documenti capitali nella tradizione educativa cristiana, non è altro che il commento del precetto « in te ipsum redi » applicato a tutte le espressioni e a tutte le forme della vita spirituale. Perché si dice ad esempio che l'estetica è una scoperta moderna e che la tradizione cristiana, di una filosofia del bello non ha avuto neppure il sentore? Enunciare un simile verdetto o è segno di ignoranza o è segno di aberrazione. Forse la seconda cosa più che la prima, perché si fa molto presto a dire che la filosofia cristiana non ha riconosciuto estetica, quando dell'estetica si dà una definizione arbitraria e contraffatta.

C'è un passo del *De Vera Religione* che, nella sua stringata schematicità, contiene, *in nuce*, tutta



Digitized by Google

l'estetica del cristianesimo. Nella visione cristiana della vita, la dottrina del bello è un'appendice, non è una zona centrale. E come tale, si comprende come figuri in sant'Agostino come semplice termine di comparazione. Scrive egli al capo XXII: « Come alcuni di pessimo gusto amano più il verso che l'arte stessa, sotto l'ispirazione della quale i versi sono composti, perché son più cedevoli all'accarezzamento delle orecchie che dell'intelligenza, così ci sono molti che si compiacciono delle cose temporanee e lasciano completamente in non cale quella divina Provvidenza che ha suscitato e disciplina il ciclo dei tempi. E nello stesso amore delle cose temporali vorrebbero che quel che essi amano non passasse mai (mentre è per definizione transituro). Giungono con ciò a tal grado di assurdità da potersi rassomigliare a chi nella recitazione di un canto insigne, volesse in perpetuo arrestarsi in ascoltare una sola sillaba. Ma mentre di ascoltatori di poesia di tal genere non ve n'ha in giro, di tali ascoltatori ed estimatori delle cose pereunti ve n'ha a dovizia. E si capisce: perché mentre non è conteso a nessuno di prestare ascolto, non solamente a tutto un verso, ma a tutto un carme, non c'è uomo al quale sia possibile cogliere l'armonia di tutti i secoli. Si aggiunga che di una poesia, noi non siamo parte. Noi invece portiamo in dote la condanna ad essere parte dei secoli. La poesia è recitata sotto il nostro controllo: i secoli escono dal travaglio del nostro quotidiano spossante lavoro ».

Ogni visione della vita che, a norma dell'aforisma eracliteo, tragga la sua ispirazione e la sua norma dallo sforzo costante di spogliarsi della atavica anima barbarica, per vedere al di là del visibile, e per ascoltare al di là dell'ascoltabile, porta con sé, logicamente e indeclinabilmente, un'estetica che poggia le sue regole e fonda i suoi principi, non sul gusto e sul titillamento delle capacità percettive e sensibili, ma sull'armonia e sull'equilibrio perfetti, stabiliti fra l'espressione e



Digitized by Google

il contenuto. Solo in una visione della vita organicamente intuita e vissuta, c'è la possibilità che tutte le attitudini dello spirito trovino spiegamento conveniente e attuazione adeguata. Ma quella visione della vita non può non essere, per necessità logica e per necessità vivente, visione realistica ed oggettivistica.

L'ultima parte del *De Vera Religione* è una proclamazione solenne e intransigente della necessità che la piena vita dello spirito la si ritrovi in un mondo superiore a tutto l'insieme dei valori esteriori, visibili e palpabili, infirmati da una intima caducità, che non può trovare riscatto se non nel riconoscimento del superiore Regno dell'eternità. In sant'Agostino l'esortatore non si scompagna mai dal teorico e il maestro di morale non abbandona mai il ricercatore delle prime cause dell'universo. Per questo, egli ha veramente un posto di singolare rilievo nello sviluppo della spiritualità mediterranea: egli è nel medesimo tempo il nuovo Platone e il creatore della civiltà cristiana medioevale.

Raccomanda egli: « Ripudiate dunque ed eliminate da noi tutte le fatuità ammanniteci dallo scenario del mondo e dalle fantasime della vana arte poetica umana, nutriamo e dissetiamo la nostra anima, stanca e spossata dalla fame e dalla sete della sua diuturna effimera curiosità, e ormai delusa nella sua vaghezza di saziarsi di fantasime inani, rassomiglianti ad imbandigioni solo dipinte sulla tela, con la meditazione e la assimilazione delle Scritture divine. Se abbia creduto di trovare diletto negli spettacoli, nei prodigi e nella bellezza di coloriti scenari, rivolgiamoci una buona volta col nostro desiderio a quella suprema Sapienza, che va da confine a confine con fortezza, tutto disponendo con squisita soavità. Ci può essere qualcosa di più sorprendente e di più degno di ammirazione della forza incorporea che ha foggiato e amministra il mondo corporeo? Ci può essere qualcosa di più bello di questa potenza so-



Digitized by Google

vrumana che tutto ha ordinato ed ornato? Se tutti ammettono che noi percepiamo tutto ciò in virtù del corpo e si riconosce che l'animo è migliore del corpo, l'animo non sarà per suo conto in grado di scorgere realtà a sé convenienti e si potrà supporre che quel che esso è in grado di percepire, non sia infinitamente più eccellente e infinitamente più seducente di tutto quello che noi vediamo sensibilmente? Manodotti ed ammaestrati dalle cose che noi percepiamo e giudichiamo e dalle opere delle arti sospinti verso la legge delle arti, noi non possiamo sottrarci all'intuizione di quella forma spirituale superiore, al cui confronto appaiono deformi quelle stesse cose che per merito della sua benignità son giudicate belle. Ecco il ritorno della nostra anima dalle cose temporanee all'eterne, che è nel medesimo tempo trasposizione del vecchio uomo nel nuovo. Ci può essere motivo per cui all'uomo sia negata la possibilità di ricordare, se questo è necessario per assurgere alle virtù, quando gli è consentito di ricordare il male per rimanervi? Che cosa va cercando mai la curiosità umana se non un apprendimento che non può essere solido e sicuro se non lo è di cose eterne, costantemente permanenti nella loro natura? Che cosa va cercando la superbia umana, se non una capacità di potenza, implicante quella rapidità di azione che l'anima perfetta non trova se non è soggetta a Dio e se non è, sotto la pressione del più grande amore, orientata verso il Regno di Dio? Che cosa mai va cercando la voluttà dei sensi se non un appagamento, non rinvenibile altrove che là dove è scomparsa per sempre qualsiasi indigenza e qualsiasi corruzione? Guardiamoci dunque da quelle più gravi pene che ci attenderebbero negli inferi, dove scompare il più tenue sentore della verità, perché cessata ogni capacità razionatrice, e perché scomparso quel lume vero, che illumina ogni uomo veniente al mondo ».

Per il cristianesimo dell'età agostiniana non c'è capacità razionale che non abbia in sé coeffi-



Digitized by Google

cienti carismatici. Quello che era stato già l'intuito di Aristotele, che qualcosa di ineffabilmente misterioso e di prodigiosamente creativo ci fosse nell'operazione dell'intelletto agente, ha qui trovato, alla luce e mercé l'arricchimento portato dalla rivelazione del cristianesimo, una sistemazione organica. È impossibile scindere il fatto conoscitivo dalla pienezza della vita spirituale nell'uomo. E, d'altro canto, è innaturale svellere il fatto della conoscenza dal fatto dello operare morale. L'uomo ha la consegna di risorgere ininterrottamente dalla fatuità della sua esperienza sensibile, per lo spiegamento della sua vitalità superiore. E questa vitalità superiore è una trasfigurazione nella grazia, condizionata dall'accettazione della servitù, al cospetto di Dio e della sua giustizia.

Sant'Agostino lo dice in una forma intuitiva e incisiva. « L'uomo, egli scrive, è libero e invincibile, quando abbia vinto le sue potenze inferiori. Non c'è che un invincibile al mondo: ed è colui a cui nessun avversario può togliere quel che egli ama. Sicché è indubitabilmente invincibile e non può essere corroso da alcun senso di tremore o di emulazione, colui il quale ami soltanto quel che non gli può essere tolto: il quale ami cosa per cui debba congratularsi in cuor suo che si moltiplichino all'infinito gli amatori. In tale situazione è chi ama Dio con tutte le forze della sua anima e il prossimo come se stesso. Può costui provar timore o invidia perché altri si aggreghino al suo manipolo ? Questi non può perder Dio, se altri l'amino con lui: non può perder il prossimo, che ama come se stesso, perché neppur in sé ama le cose sottoposte agli occhi, o agli altri sensi del corpo ».

« Non c'è che un modo di raggiungere la libertà: affrancarsi dall'attaccamento a tutte le cose mutevoli e costituirsi schiavo dell'unico sovrano: Dio. »

Si comprende perfettamente come, così, tutto pervaso da un senso profondo e sempre operante dei collegamenti della nostra vera spiritualità con



Digitized by Google

un mondo di realtà superiori, nel quale è il fondamento della nostra vera natura e del nostro indeclinabile destino, sant'Agostino accetti la definizione più rigida della religione come nostra *religatio*, in un vincolo che ci trascende, nell'atto stesso in cui ci deprime, e ci esalta, nell'atto stesso in cui ci stringe in ceppi: « Ci stringa adunque la religione a l'unico Dio onnipotente, perché nessuna creatura può frapporsi ed interporsi fra il nostro spirito, che lo sente Padre, e la verità, vale a dire quella luce interiore mercé la quale lo discopriamo ».

In un'esperienza religiosa così densa e così turgida come quella di sant'Agostino è fatalmente molto arduo individuare le correlazioni che hanno più significantemente pesato nel determinare le direttive centrali del suo definitivo sistema. Ma nessuno potrebbe revocare in dubbio che se c'è qualcosa che dà logicità alla formazione progressiva del pensiero agostiniano, questo qualcosa è l'approfondimento sempre meglio avvertito del significato centrale del dogma del peccato originale.

Nessuna meraviglia del resto. Si potrebbe dire aforisticamente che la storia del cristianesimo, qual'è entrato nella vita spirituale del mondo mediterraneo, è la storia del peccato originale. Dobbiamo aggiungere subito che barlumi della veniente dottrina del peccato originale erano comparsi nella visione orfica dell'origine titanica dell'uomo. Anche qui la spiritualità mediterranea si rivela conglomerato di apporti vasti e complementari.

Può destare impressione l'osservare che nei Vangeli canonici si cercherebbero invano così la parola come l'idea del peccato originale. Non vi si parla neppure di Adamo come capostipite dell'umanità. Il grande teorico del peccato originale è san Paolo. Nulla di più istruttivo anzi che il seguire passo per passo il delinearsi di questa dottrina nello sviluppo progressivo dell'insegnamento del grande convertito e del grande apostolo.



Digitized by Google

Nessun accenno ad una concezione qualsiasi del peccato originale nelle prime lettere paoline, vale a dire nelle due lettere ai fedeli di Tessalonica e nella lettera ai fedeli della Galazia. La figura di Adamo compare invece nella corrispondenza di Paolo con i fedeli di Corinto. E compare in una maniera inattesa e sorprendente, che dà effettivamente la sensazione incisiva del sopravvenire di un'autentica ispirazione e di una portentosa visione soprannaturale. Laggiù a Corinto, nella comunità che Paolo aveva fondato scendendo dal suo insuccesso ateniese, tra i più umili scaricatori del porto, era arrivato e aveva cominciato a predicare un emulo evangelista, alessandrino. Tutto saturo di cultura ellenistica, impregnato probabilmente di visuali mistiche filoniane, Apollo, così si chiamava, si rifiutava energicamente di ammettere, sulla traccia dell'escatologia semitico-biblica, che il corpo umano, per quanto trasfigurato, potesse partecipare sensibilmente alle gioie venienti del Regno. O forse non tutta la speculazione ellenica, da Pitagora a Platone e a Filone, aveva considerato il corpo come il sarcofago macabro e opprimente dell'anima? Era mai da pensarsi che questo ingombro mortifero avesse comunque dignità e potere di accompagnare l'anima beata nella immortalità della prossima trasfigurazione? Erano due escatologie in contrasto. E Paolo, tutto dominato dalla convinzione incrollabile che il regno imminente non fosse che questo mondo stesso nella sua integrità e nella sua concretezza, sublimato e trasfigurato, insorge contro una visuale angusta e povera dell'imminente palingenesi.

Egli tratta da stolidi coloro i quali mettono in dubbio la partecipazione della carne alle gioie venienti del Regno e quando, alla ricerca avida di argomenti, si guarda intorno nella vita e nella storia, per rintuzzare le argomentazioni sottili e appariscenti dell'avversario e del rivale, egli non ha, si direbbe, tratto d'istinto, che da additare due cose: il germe che si dissolve nella zolla per



Digitized by Google

rinascere fruttificando e il Cristo risorto dalla zolla della morte, per contrapporsi glorioso al primo Adamo, che ha, peccando, provocato la precarietà della vita nel mondo.

Con una inversione storica che è una prova meravigliosa di quelli che sono i genuini e naturali procedimenti intuitivi dello spirito, Paolo non parte dall'Adamo peccatore per ascendere al Cristo vincitore del peccato e della morte, bensì, al contrario, parte dalla coscienza del Cristo trionfatore presente, per discender negli abissi della mortalità e della peccaminosità adamitica.

Contrariamente a tutte le consuetudini ordinarie della dialettica umana, che parte dal più noto per salire al meno noto, la fede religiosa in genere, la fede cristiana in particolare, la fede paolina per eccellenza, partono dalla luce raggiante della verità non dimostrata ma creduta e vissuta, per scandagliare e spiegare, nelle più profonde e repellenti viscere sue, la malvagità dell'uomo e gli orrori della sua violenza nel mondo.

Ecco dunque, improvvisamente, nel fitto della polemica contro la ultraspiritualistica escatologia di Apollo, balenare nel cervello e nell'anima di Paolo la figura del primo uomo, fantasma misero e mortifero, di fronte alla lucente figura del Cristo, che ha già vinto la sua morte risorgendo dal sepolcro, e farà tra poco rivivere e super-vivere i credenti in Lui, scedendo dal cielo in atto di vindice e di reintegratore.

Il binomio non si dissocierà più nello spirito e nell'insegnamento di Paolo. Una volta afferratolo, egli ne spremerà tutte le pingui conseguenze, nel suo trattato esauriente: la lettera ai Romani. Il capo quinto di questa lettera è il commento metafisico, si direbbe, alla intuizione del capo decimoquinto della prima lettera ai fedeli di Corinto. Qui Paolo ha detto che c'è una duplice ricapitolazione dell'umanità: l'una nell'Adamo progenitore della vita, carnale e psichica, l'altra in Cristo, capostipite della famiglia umana nello Spirito.



Digitized by Google

Nella lettera ai Romani riprende e svolge dottrinalmente lo spunto fecondo. Siamo al memorando versetto 12 del capo V. « Come attraverso un uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte... » Ma qui la contrapposizione con Cristo sembra rimanere nello stilo dell'amanuense. Si sarebbe dovuto dire, continuando: « Così, attraverso un altro uomo, la giustizia entrò nel mondo e attraverso la giustizia la vita ». Ma Paolo non è l'uomo della dialettica precisa e dell'esposizione calcolata. L'impeto dell'immagine è in lui più forte della riflessione concettuale. E invece di enunciare questa seconda, logica, parte della sua audace comparazione, ribadisce il concetto che nel momento batte più violentemente alla sua preoccupazione dialettica. E allora continua: « e così la morte fu travasata su tutti gli uomini *per il fatto* che tutti peccarono ». A questo modo va tradotto letteralmente l'inciso greco originale ἐφ' ᾧ della lettera. Ma è completamente fatuo rilevare che la vecchissima traduzione latina dell'inciso: *in quo omnes peccaverunt*, ha gravato un po' la mano sulla lettera dell'originale, facendo della compartecipazione umana alla colpa d'origine, una vera immedesimazione fisica e giuridica di tutti gli uomini col loro primo padre. Se la lettera è infedele, lo spirito è aderentissimo al testo. Paolo ha veramente veduto l'umanità conglutinata, prima in Adamo nel peccato, nella morte e nella legge e poi, nel Cristo, nella giustizia, nella vita e nella grazia. Su questa umanità ridestata e ravvivata e affrancata dal Cristo, pende il presagio gaudioso del prossimo Regno.

Il dogma del peccato originale nasceva nello spirito di Paolo, così, come corollario della sua fede nel Regno imminente: quel dogma avrebbe dato alla società cristiana la possibilità di vivere e di organizzarsi, anche quando la speranza del regno imminente si fosse affievolita e fosse venuta meno.

Ecco perché il dogma del peccato originale è al centro della vita cristiana nella storia. Ma per



Digitized by Google

rendersi conto di questa conclusione occorre tener presenti le implicazioni del dogma stesso, le sue conseguenze, le sue applicazioni. Solo così si può comprendere lo sviluppo della società cristiana nella storia e si può anche capire come la civiltà cristiana sia morta il giorno in cui le formule teologali della dottrina della colpa di origine han cessato di essere la espressione di una fede profondamente vissuta, per diventare le spoglie aride e morte di una esperienza, scomparsa dalla totalità della vita associata. Racconto biblico del peccato adamitico e dualismo antropologico orfico e platonico si erano assommati e fusi in san Paolo.

Il secondo insigne teorico del peccato originale era stato Ireneo, il vescovo delle comunità emigrate dall'Asia verso le sponde del Rodano, al tramonto del secondo secolo. Ed è singolare osservare che anche in lui l'enunciazione della dottrina paolina della colpa d'origine e della universale corresponsabilità umana nella caduta e nella morte di Adamo è suggerita e inculcata dalla polemica contro l'escatologia ultraspiritualistica della gnosi ereticale.

Paolo era stato, si direbbe violentemente, tratto alla formulazione del dogma della colpa originale dalla esigenza polemica contro la predicazione di Apollo, il quale negava la possibilità che la carne partecipasse al trionfo beato nel Regno. Appunto per mostrare che la carne redenta del cristiano non aveva nulla di comune con la carne maculata e mortale della progenie adamitica, aveva nettamente e bruscamente contrapposto Cristo ad Adamo, come i due capostipiti di due umanità radicalmente difformi, l'una condannata alla morte ed al servàggio, l'altra iniziata e riservata alla giustizia ed alla libertà immortale.

Lo gnosticismo aveva portato all'estremo limite possibile il contrasto professato dalla speculazione ellenica fra la carne e lo spirito. Ne aveva fatto due ipostasi cosmico-mitiche, tra cui scompariva qualsiasi possibilità di coabitazione, qua-



Digitized by Google

lora si fosse passati nella sfera della illuministica conoscenza del mondo astrale. Quasi per fare scendere su terreno più concreto e propinquo il concetto della caduta primordiale, che gli gnostici avevano trasferito nel mondo del Pleroma, e per poter quindi di rimbalzo assicurare che la salvezza del Regno sarebbe stata retaggio di quella stessa carne che Adamo aveva prostituito a Satana, ma che Cristo aveva ricomprato a Dio, Ireneo insiste sulla colpa adamitica come antefatto logico della nostra manomissione, pagata a prezzo di sangue dal Cristo. « Tutti noi abbiamo offeso Dio nel primo uomo e tutti noi siamo morti in Adamo », proclama Ireneo in quella parte capitale della sua grande opera *Contro la falsa gnosi* nella quale egli si appresta a descrivere in termini floriti ed idilliaci il cumulo di gioie spirituali e sensibili che è riservato ai trasfigurati dal battesimo, nel veniente regno millenario del Cristo trionfatore. Anche in Ireneo, come in Paolo, dottrina della colpa di origine e visione messianico-apocalittica si condizionano a vicenda. In Ireneo come in Paolo è la visione gioiosa degli ultimi fini che provoca e regge di rimbalzo la visione pessimistica della caduta iniziale di Adamo.

Passano due secoli. L'impero ha ceduto le armi di fronte alla propaganda cristiana vittoriosa in Oriente, e atteggiandosi a convertito, cerca di fare del cristianesimo un *instrumentum regni* analogo al paganesimo ufficiale precostantiniano. La situazione è completamente cambiata. Il cristianesimo non ha da combattere interpretazioni illuministiche, che fanno del mistero della salvezza un puro dato di arricchimento speculativo: deve combattere quella visione strettamente politica della vita che cerca di incorporare in sé la tecnica dei carismi e di assorbire la pedagogia sacramentale della Chiesa.

Il dogma del peccato originale non sarà quindi più l'antefatto di una visione apocalittica del Regno di Dio, comprensibile in una temperie storica nella



Digitized by Google

quale lo stato non nascondeva la irreconciliabilità del suo totalitarismo col messaggio cristiano, ma sarà l'antefatto di una concezione sociale, in cui la Chiesa viene a costituirsi, nell'impero pseudo-cristiano, come una città di Dio, peregrinante nella ascesi e nella preghiera.

Ed eccoci a sant'Agostino. È il dottore della grazia: è quindi il dottore della colpa, da cui la grazia segna il riscatto. La genesi della sua antropologia è complessa; si direbbe quasi romanzesca. Vi hanno partecipato la sua esperienza manichea, il suo tirocinio presso sant'Ambrogio, la sua conoscenza del commento paolino dell'Ambrosiastro. I risultati di questa formazione complicata e intrinsecamente contraddittoria sono stati di una grandiosità e di una imponenza veramente sorprendenti. Non è una parola quando si dice che sant'Agostino è il creatore della singolare e affascinante civiltà medioevale.

L'avvicinamento e il contatto di Agostino con san Paolo è senza dubbio il momento più drammatico della sua vita di guidatore di anime e di scrittore. Non capita di frequente che un genio della potenza di Agostino debba confessare di essere rimasto interdetto e sgomento al cospetto di un testo sacro da lui preso a commentare. E non capita di frequente che questo genio confessi le sue esitazioni e i suoi imbarazzi, e ci dia quindi la possibilità di cogliere sul vivo le ragioni del suo decidersi e del suo procedere vittorioso nel cammino.

È quello che ci capita con sant'Agostino. Egli ci attesta come san Paolo l'ha a volte fatto arrestare perplesso, e come soltanto un predecessore che egli ha creduto autorevolissimo nell'esegesi paolina gli ha insegnato il varco per la soluzione migliore: l'Ambrosiastro. E questa soluzione è tutta nella visione dell'umanità come una « massa dannata », impastata di libidine e di peccato, nascente dalla putredine e alla putredine ritornante, capace di meritare di vivere solo se purificata dal



Digitized by Google

battesimo, che cancella del resto un reato, non affranca dall'istinto della perversione, del male.

Non avevano affatto torto i pelagiani che lo impugnavano più acremente, quali Giuliano di Eclano, di rimproverare ad Agostino di denunciare inquinate le fonti stesse della vita. Sant'Agostino è un formidabile ed accanito avversario di qualsiasi moltiplicazione della razza umana. C'è in uno dei suoi scritti, dettati polemicamente nel fitto della controversia pelagiana, il *De nuptiis et concupiscentia*, dedicato ad un alto dignitario dell'Impero, il Conte Valerio, un inciso capitale: «la propagazione dei figli, convenientissima ai tempi dei santi padri del Vecchio Testamento, quando vigeva il compito di propagare e conservare quel popolo di Dio attraverso il quale la profezia del Cristo doveva trasmettersi, non riveste oggi il medesimo carattere di necessità. Si offre già dalla universalità delle genti l'abbondanza dei figli spiritualmente rigenerandi, qualunque sia la loro nascita carnale. E quel che è scritto: – c'è il tempo per la generazione e c'è il tempo per la continenza, – vale proprio per queste due età storiche. La prima, l'epoca del Vecchio Testamento, fu l'epoca dell'amplesso: questa, l'epoca del Nuovo Testamento, è l'epoca della continenza.» (I, 14)

Agostino deve spiegare laboriosamente tutte le risorse della sua finezza dialettica per difendere appunto la sua dottrina del peccato originale, perpetuantesi attraverso la violenza della passione sessuale, dalla taccia di essere una denigrazione irreparabile delle giuste nozze e un tentativo di limitazione della propagazione del genere umano. Ma tutte le risorse della sua dialettica non sono sufficienti a salvare la posizione agostiniana dalla legittima critica. C'è da domandar piuttosto quale strano e oscuro complesso spirituale, per adoperare la frase dei psico-analisti, deve aver determinato, nella coscienza cristiana del Medio Evo, questa visione delle relazioni sessuali, che Agostino ha introdotto nel mondo, con la sua antropologia ma-



Digitized by Google

nicheo-cristiana. In che modo questa visione si è costituita nello spirito di sant'Agostino, quali ne sono state le fonti preesistenti e immediate, quali gli ispiratori? L'interrogativo merita di essere formulato e risolto, perché, risolvendolo, noi arriviamo a individuare, in linee ben circoscritte, la fortunata convergenza che ha portato, nell'alveo del pensiero agostiniano, le più insigni correnti il cui complesso rappresenta precisamente l'unitaria tradizione mediterranea. Non capita di frequente di affrontare un problema storico-morale alla cui soluzione dati linguistici permettono di addurre un contributo così felicemente chiaro e così inappellabilmente conclusivo. E d'altro canto non capita di frequente che la soluzione di un problema a prima vista strettamente e aridamente teologico possa illuminare, per tanto vasto alone di spazio storico e civile, l'evoluzione spirituale di una tradizione millenaria. Ecco qua. Non c'è studioso del pensiero agostiniano che non sia rimasto colpito dalla frase tipica, in cui sant'Agostino suole esprimere, per tutto il decorso della sua ventennale polemica antipelagiana, la solidarietà degli uomini in Adamo peccatore. Sant'Agostino la formula, additando l'umanità come una globale «massa damnata». Non solamente si rimane colpiti dalla forza grafica dell'inciso, ma molto più dalla sua singolarità idiomatica e stilistica. Abituati ormai come siamo, proprio in virtù dell'uso agostiniano, ad adoperare il vocabolo di *massa*, molto più nel suo significato traslato, vale a dire nel significato di collettività umana, anziché in quello suo proprio e originario, prestiamo di solito scarsa attenzione al fatto che qui il significato metaforico ha finito col prendere il posto del significato primitivo. Il termine massa infatti, in latino, è stato sempre usato per indicare solamente un amalgama indistinto di elementi inorganici: in questo significato noi oggi preferiamo usare il termine *acervo*. È superfluo rilevare che la trasmigrazione dei vocaboli sta sempre a segnalare il cammino delle



Digitized by Google

idee. Possiamo immediatamente soggiungere che maggior valore di indizio e di sintomo racchiude la trasmigrazione delle figure retoriche.

Ecco pertanto come si pone per noi il quesito. Se l'immagine dell'umanità raffigurata in un coacervo di elementi caduti sotto la maledizione del peccato originale è così caratteristicamente significativa nella grande sistemazione agostiniana della antropologia e della soteriologia, occorre ben sapere se questa sua immagine è personale o attinta da predecessori suoi, nella formazione dell'insegnamento cristiano. E se non è originale, ma deriva da altri che l'hanno preceduto in tale raffigurazione drammatica e pessimistica, si tratterà di vedere in che modo il filone che è giunto così fino a lui, rappresenta un coefficiente congeniale della progressiva tradizione morale e religiosa nel mondo mediterraneo.

La versione latina della Bibbia, conosciuta sotto il nome di *Vulgata*, che è la definitiva versione di san Gerolamo, ha il vocabolo *massa* una dozzina di volte. Quattro volte il termine compare nel Nuovo Testamento e sempre nell'epistolario paolino: precisamente nella Lettera ai Romani, al capo IX, versetto 21; al capo XI, versetto 16; nella prima Lettera ai fedeli di Corinto, al capo V versetto 6; nella Lettera ai Galati al capo V versetto 9. Il termine greco corrispondente è sempre φύραμα, e il significato è costantemente quello di pasta o di composto amorfo di sostanze inorganiche o vegetali. È ancora l'uso del vocabolo nel suo significato originario. Anzi, in due dei quattro passi paolini, in cui il termine «massa» compare, questo figura nel trito provverbio che sentenzia: «poco lievito, fa fermentare tutta la pasta».

Nessuno, fino alla seconda metà del quarto secolo, quando l'insegnamento di Paolo ha un'improvvisa reviviscenza e una impetuosa rifioritura di attualità, aveva avuto neppur da lontano l'idea di trasportare l'immagine della massa dal terreno dell'antropologia paolina, per adoperarla ad in-



Digitized by Google

dicare la collettività degli uomini da Adamo in poi, conglomerata e conglutinata, come un'unica pasta destinata al fermento della morte prima di Cristo, al fermento della rinascita e della salvezza dopo Cristo. Ed ecco che un commentatore di san Paolo, vissuto a Roma all'epoca di papa Damaso, fra il 366 e il 384, aveva la sùbita ispirazione di parafrasare e di fissare, mercé la comparazione con la « massa », il fondamentale inciso della versione latina del versetto 12 del capo V della Lettera ai Romani di san Paolo: « In quo (intendi Adamo) omnes peccaverunt ». E il commentatore è quel grande incognito, come l'ha battezzato Adolfo von Harnack, che commentando san Paolo segnava una data non solamente nella storia della esegesi paolina, ma di tutto il pensiero religioso mediterraneo, attraverso il suo pessimismo realistico. Doveva avere costui buone ragioni per tener nascosta la sua paternità dell'opera destinata a tante ripercussioni, se nella tradizione manoscritta il suo commento ha trovato modo di inserirsi sotto il nome di Ambrogio, e a volte di Ilario, sebbene lo spirito dell'opera sia, in una maniera così palese, difforme dal genuino spirito ambrosiano. o ilariano, da suggerire al primo editore a stampa di Ambrogio, Erasmo di Rotterdam, di creare per lui il nomignolo, che vuol essere deprezzativo, di *Ambrosiastro*, come l'appellativo di olivastro, per l'olivo selvatico, vuol essere deprezzativo al confronto con l'olivo domestico.

Orbene. Questo misterioso commentatore, parafrasando Romani V, 12, scrive: « *In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Ideo dixit in quo, cum de muliere loquatur, quia non ad speciem rettulit, sed ad genus. Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse*, quasi in massa: *ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cnncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes* ». — Nel quale, vale a dire in Adamo, tutti peccarono. E per questo disse *nel quale*, mentre parlava di un essere fem-



Digitized by Google

minile, perché, non alla specie si riferiva, ma al genere. È per tanto manifesto che tutti hanno peccato in Adamo, ' quasi in una non scomponibile massa '. Una volta infatti lui corrotto a causa del peccato, quei cotali che egli generò, tutti sono nati sotto l'insegna del peccato. E da lui pertanto, tutti peccatori, perché da lui specificamente tutti deriviamo ».

Chi potrebbe negare che in queste parole dell'ignoto commentatore paolino dell'epoca damasiana a Roma è *in nuce* tutta la dottrina antropologica, rivendicata con tanto fervore da sant'Agostino durante la diuturna campagna antipelagiana? Non è il solo punto nel quale sant'Agostino attinge dal commento dell'Ambrosiastro. Anche la dottrina della completa gratuità della grazia, la concezione della insindacabile e imperscrutabile libertà di Dio nella elezione dei santi, tanto cara al misticismo associato dell'Ipponese, ha i suoi presupposti nel commento paolino dell'Ambrosiastro.

C'è di più. Tra i vari aspetti della dottrina antropologica di sant'Agostino, una volta giunto alla piena ed esplicita maturità, uno ve n'ha di singolare importanza e di vasta possibilità di ripercussioni: è l'aspetto concernente la nozione della libertà. Per sant'Agostino libero non è tanto colui che, secondo il nostro spontaneo modo di intendere la libertà dell'arbitrio, è in grado di optare fra due azioni, diverse l'una dall'altra dal punto di vista etico, bensì colui che compie con intimo compiacimento e con spontaneo diletto la volontà del suo padrone. Nell'*Enchiridion*, che sant'Agostino ha dettato nel 429, noi troviamo questo rimarchevole inciso: *Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad iuste faciendum liber non erit, nisi, a peccato liberatus, esse iustitiae coeperit servus. Ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti oboedientiam.* – Liberal-



Digitized by Google

mente serve chi fa volentieri la volontà del suo padrone. È libero perciò di peccare chi è servo del peccato. Per cui non sarà libero di operare il bene se, affrancato dalla colpa, non avrà cominciato ad essere schiavo della giustizia. La vera libertà è tale per la letizia del ben fare, come anche è schiavitù pia nell'obbedienza al precetto. »

Il commentatore paolino che interpretava a Roma l'Apostolo sotto il pontificato di Damaso affermava anche lui, commentando il versetto 20 del capo VI della Lettera ai Romani, che l'essere affrancati da Dio significa essere schiavi della colpa e giacere inesorabilmente nel suo ferreo dominio. E prendendo lo spunto da altri incisi paolini nella Lettera agli Efesini, affermava rudemente il nessun merito nostro nell'attuazione della salvezza e, con parole che fan pensare spontaneamente a riconoscimenti paralleli in sant'Agostino, accennava al decreto della predestinazione, applicato alla sorte dei giusti.

Negli ultimi decenni le ricerche sulla letteratura cristiana alla fine del quarto secolo hanno sciolto dai veli del mistero e dell'incognito l'insigne commentatore di san Paolo che, contemporaneo di san Girolamo e di sant'Agostino, ha aperto le vie a tutta una nuova esegesi dell'epistolario dell'Apostolo e, possiamo anche dire, a tutta una più organica sistemazione delle dottrine antropologiche e soteriologiche cristiane. È un ebreo di nome Isacco che, convertitosi al cristianesimo, ha assunto ben presto nell'àmbito della comunità romana, non solamente la posizione di maestro ma anche quella di capo gruppo in opposizione aperta al vescovo Damaso: una specie di nuovo Ippolito che ha rinnovato l'opposizione scismatica al vescovo ufficiale, come Ippolito aveva fatto di fronte a papa Callisto. È questa sua posizione di ostilità al vescovo ufficiale che ha dato alle opere di Isacco una circolazione pseudo-epigrafa nella tradizione manoscritta, precisamente come la posizione scismatica di Ippolito ha fatto circo-



Digitized by Google

lare la sua opera principale *I Filosofumena*, sotto il nome di Origene. Noi non possiamo dire – i futuribili, come si sa, sfuggono perfino alla cognizione infinita di Dio – se sant'Agostino avrebbe mai potuto concedere tanto credito al commento paolino dell'Ambrosiastro se, invece di conoscerlo sotto una supposta paternità di Ilario di Poitiers, l'avesse conosciuto sotto il nome del suo vero autore. Vien fatto di pensare che l'aver ignorato tale paternità dell'opera da cui sant'Agostino doveva attingere lo spunto diretto e l'illuminazione più efficace per il nucleo centrale della sua pessimistica antropologia presupposto della sua potente soteriologia, è stato anch'esso uno di quei dati provvidenziali, che sembrano, anche nelle cose di minor rilievo, accompagnare e contrassegnare il cammino del cristianesimo nella civiltà mediterranea.

Un filosofo platonico, Plotino, faceva uscire Agostino dalla sua fase manichea. Un ebreo convertito ve lo faceva rientrare in qualche modo. La dottrina della *massa damnata*, della *massa peccati*, non è infatti, studiata ben bene nella sua reale concretezza, che la dottrina manichea del *Bolos*, βῶλος, che è anch'esso termine designante la *massa*, termine così tecnico nel manicheismo da essere trasliterato, anziché tradotto, nei testi manichei siriaci, là dove trattano di antropologia e di escatologia. Secondo il manicheismo, le anime degli appartenenti ad Angra Mayniu, destinate pertanto alla perdizione, costituiranno una massa unica, non più suscettibile di luce e di riscatto. Predestinato ad essere, in un'ora solenne della evoluzione spirituale mediterranea, punto di riferimento, centro di raccolta, porto di arrivo di tutte le correnti sotto il cui impulso e sotto la cui azione la spiritualità mediterranea si era venuta miracolosamente costituendo, organando ed ampliando, sant'Agostino doveva, anche nei minimi particolari, apparire come il simbolo vivente di una ricapitolazione finale, destinata a dar fonda-



Digitized by Google

mento alla più originale civiltà che il mondo abbia conosciuto: la civiltà cristiana del Medio Evo.

Il manicheismo non era stato altro nella sua essenza che una reviviscenza del vecchio dualismo iranico di Zarathustra, calato verso le sponde del Mediterraneo e rielaborato sotto l'efficiente fermentazione dei principi cristiani. Il neo-platonismo aveva rappresentato una sistemazione leggermente deviata dei principii fondamentali della speculazione ellenica. Il cristianesimo di Paolo aveva già costituito alle origini un primo tentativo di sintesi fra profetismo biblico e soteriologia misterica. Ora, al tramonto del quarto secolo, un ebreo convertito tentava a suo modo una sintesi di pessimismo dualista e di soteriologia paolina. Sant'Agostino raccoglieva in sé, in maniera che ha del portentoso, queste voci molteplici, questi echi dormienti nella temperie della cultura sua contemporanea, e gettandoli nel crogiuolo della sua mirabile esperienza di maestro e di pastore, creava una sintesi più felice di ogni altra e per questo più durevolmente normativa. E su questa provvidenziale convergenza di elementi eterogenei e di coefficienti disparati stendeva la sua luce propiziatrice la maestosa grandezza di Roma. Ogni volta che sant'Agostino nei suoi *Sermoni* ricorda gli anni della permanenza romana adopera una frase vivamente espressiva: *Alii ivimus, alii redivimus* – non ne tornammo quali vi eravamo andati. » Che accenno rapido e fugace e nel medesimo tempo pieno di riflessi e di sottintesi! Sant'Agostino riconosce di dovere a Roma una profonda, incalcolabile metamorfosi. Professa e ammette che quel passaggio a traverso Roma, che non fu del resto molto lungo, fu però straordinariamente efficace, letteralmente sconvolgente. Tutta la sua anima ne fu trasformata. Tutto l'orientamento del suo spirito ne fu tratto là dove non si sarebbe rivolto, se il fascino di Roma non si fosse infitto nelle fibre più intime della sua coscienza e della sua capacità assimila-



Digitized by Google

trice. Roma ha dato ad Agostino il battesimo della Mediterraneità. Poteva esserci del sangue semitico nelle sue vene. Questo non aveva impedito che la sua cultura si fosse impregnata delle ultime ripercussioni di una delle più sublimi espressioni dello spirito ariano: il dualismo iranico. Quello che è l'altro polo della spiritualità ariana, la tradizione platonica, sembrava averlo tratto fuori dal dualismo manicheo. Vi sarebbe tornato sotto le rivelazioni dell'*Ambrosiastro*, il quale viveva a Roma probabilmente non lontano dal luogo dove il maestro di retorica Agostino, venuto a Roma a cercar fortuna, aveva aperto la sua libera scuola. La Porta Capena quartiere ebraico, non è contigua al Celio, quartiere degli Africani? Tutto questo ha un immenso valore di simbolo. Siamo al tramonto del quarto secolo, e se la calata dei barbari non è molto lontana, l'irruzione islamica, che rappresenterà effettivamente la disgregazione del mondo mediterraneo, è cosa ancora fuori da qualsiasi orizzonte di prevedibilità storica. Ma non è estranea naturalmente alle previsioni di Dio. Sant'Agostino si spegnerà ad Ippona potendo osservare da lungi la furia devastatrice dei Vandali che hanno invaso le coste africane. Per l'ora della suprema prova della civiltà mediterranea, Dio ha predisposto, attraverso lui, le armi spirituali, atte alla preservazione e alla fruttificazione dell'eredità mediterranea.

Rivivendo miracolosamente molteplici vite; stringendo in una rete saldissima le fila delle più solide correnti spirituali in cui si è rifratta la sorgente originaria della spiritualità del grande mare interno; sant'Agostino ha elaborato i principi normativi che permetteranno al cristianesimo di sostituire, all'unità della Roma pagana l'unità della Roma cristiana. E la civiltà medioevale che avrà nelle due idee universali della Chiesa e del l'Impero le due pietre angolari del nuovo edificio unitario continentale, contrapposto alla disgregata unità del Mediterraneo, sarà tutta intessuta



Digitized by Google

e nutrita delle idee nelle quali il vescovo di Ippona ha fissato per secoli l'eredità di quindici secoli di spiritualità e di cultura.

Perché, come già abbiamo detto, non c'è organica dottrina dell'uomo, non c'è cioè antropologia, che non si rifletta in una analoga sociologia, in una corrispondente dottrina della vita associata. Dualista nel modo di considerare la ambivalenza della natura umana, polarizzata fra il male e il bene, fra il peccato e la grazia, fra la tragicità della morte e la beatitudine dell'eternità, santo Agostino è il teorico per eccellenza del dualismo sociale. La contrapposizione fra *Città di Dio* e *Città di Satana* è da lui avvertita con la stessa vivezza e con la medesima propinquità, con cui egli, sulle orme di Paolo, avverte, nella clausura dell'umana coscienza, il duello permanentemente combattuto fra la grazia e la colpa. In un passo memorando del libro XIV del *De Civitate Dei*, sant'Agostino ha istituito, della dialettica drammatica che regge i cicli di sviluppo della civiltà collettiva degli uomini, la diagnosi più impressionante: « *Amores duo fecerunt civitates duas: amor Dei usque ad contemptum sui fecit civitatem coelestem; amor sui usque ad contemptum Dei fecit civitatem terrestrem... Interroget se quisque quid amet ed inveniet under sit civis.* – Due amori hanno costituito due città: l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ha costituito la Città di Dio; l'amore di sé, fino al disprezzo di Dio, ha costituito la Città di Satana. Non occorre andare a cercare la iscrizione anagrafica per sapere di quale città sia cittadino un uomo. La sua vera iscrizione anagrafica l'uomo la porta registrata nel proprio cuore. Che ciascuno dunque interroghi il proprio cuore. Che cosa ama più di ogni altra cosa questo cuore? Dio? E allora costui è cittadino della Città di Dio. Se stesso? Costui è cittadino della Città di Satana. »

Se le tappe della civiltà umana non sono segnate da strepitose vittorie belliche, da effimere paci diplomatiche, da superficiali definizioni con-



Digitized by Google

fessionali, ma da improvvise assunzioni di valori umani a leggi non scritte del pellegrinaggio degli uomini sulla terra, noi possiamo ricapitolare le tappe di sviluppo della civiltà mediterranea, dai primi barlumi della speculazione pre-socratica alla vigilia delle irruzioni barbariche nel dominio unitario di Roma, in tre momenti capitali.

Il primo individuabile è il solenne momento nel quale Eraclito annuncia misteriosamente che per uscire dalla barbarie bisogna diffidare della testimonianza grezza e animalesca dell'occhio e dell'orecchio sensibili.

Il secondo è il momento nel quale san Paolo assume il vocabolo « amore » a designazione della nuova solidarietà umana extra-barbarica nella partecipazione alla luce riscattatrice di Cristo.

Il terzo è il momento nel quale sant'Agostino definisce che due città spirituali vivono nell'unica vita associata degli uomini, la Città eletta di Gerusalemme, battuta assiduamente dall'ansia insonne degli ideali di Dio, che sono ideali di giustizia, di pace e di perdono, e la Città cupida e belluina di Babilonia, cercante solamente la sopraffazione e l'agguato.

Ma queste tappe salienti emergono da un millenario tracciato, che ha le sue sottostrutture massicce e valide in alcuni principi ai quali la nostra tradizione, da Eraclito a sant'Agostino, non ha mai cessato di essere fedelmente aderente. Questi principi noi li abbiamo riconosciuti inalterati attraverso tutto il cammino finora percorso e sono i principi dell'oggettività della conoscenza; del collegamento causale dei fenomeni; della inalterabile finalità dell'universo verso una mèta trascendente, che ci ricongiungerà al principio eterno da cui partimmo; della funzionalmente duplice attitudine nostra possibile di fronte all'universo. la attitudine della ragione conoscente, e l'attitudine della fede credente.

Ad una svolta centrale della nostra storia mediterranea, santo Agostino riassume il travaglio di



Digitized by Google

innumerevoli generazioni e spalanca le porte alla nuova civiltà cristiana. Sa benissimo in anticipo che questo non sarà il Regno di Dio sulla terra. Il vaglio per la cernita e per la istaurazione del Regno di Dio sarà il ventilabro del giudizio finale. L'umanità andrà ancora incontro a prove luttuose, a delusioni amarissime, a improvvisi scoramenti. Ci saranno momenti in cui Babilonia sembrerà avere la prevalenza su Gerusalemme e ci saranno momenti, più tragici ancora, nei quali i condottieri di Gerusalemme saranno mascherati emissari di Babilonia. L'umanità non si perderà per questo. L'umanità si perderà soltanto il giorno in cui crederà di essere tutta funzionalmente una spirituale Gerusalemme. Proprio allora, non sarà altro che Babilonia.

E allora sarà il momento di tornare più che mai al *De civitate Dei* agostiniano.



Digitized by Google

# VIII

# GIOVANNI SCOTO ERIUGENA



Digitized by Google

Digitized by Google

Perché non mancasse alla vicenda storica della tradizione mediterranea il più sorprendente aspetto romanzesco, il secondo Agostino ci doveva venire dall'ultima Thule, dall'Irlanda. C'è qui senza dubbio uno dei momenti più paradossalmente singolari della trasmigrazione e della fruttificazione dei motivi, che hanno retto e hanno alimentato la struttura spirituale della nostra civiltà e della nostra autoctona cultura.

Sant'Agostino era stato il rampollo mirabile del più complesso incrocio di correnti spirituali e di idealità morali, che avesse mai traversato e avvivato la esperienza dei popoli, affratellati sui margini del bacino mediterraneo dal dominio e dal magistero di Roma, erede di Alessandria e di Atene. Il nuovo Agostino, a quattro secoli di distanza, doveva scendere dall'Irlanda alla corte dei Carolingi.

I Bretoni insulari già avevano dato, proprio all'epoca di Sant'Agostino, un rappresentante insigne della irradiazione della cultura mediterranea oltre Manica: Pelagio. Ma si sarebbe potuto dire che egli fosse stato un frutto immaturo ed acerbo della fusione fra classicità e cristianesimo. Lo stoicismo era stato in lui molto più forte e molto più normativo dell'insegnamento di San Paolo, e il figlio dell'Africa romanizzata, Agostino, ne aveva dovuto impugnare le idee per tutto il



Digitized by Google

periodo più laborioso e più intenso della sua carriera di controversista e del suo ministero vescovile.

A quattro secoli di distanza, un celta di Irlanda, un celta dell'isola cioé che non era stata mai neppure lontanamente toccata dal greve dominio politico di Roma, ma era stata invece largamente pervasa dalle tradizioni culturali di Roma, che vi giungono immuni e al sicuro da qualsiasi ostilità preconcepita proprio perché non appariscono come le forme culturali di un popolo dominatore, dava all'età carolingica una sintesi filosofica e religiosa, nella quale rifulgono in pieno i motivi tradizionali della spiritualità che aveva accompagnato nel mondo mediterraneo l'organizzazione e il progresso dell'unità e della fusione etnico-politica. Segno eloquente e indice lucente cotesto, come nessun altro della capacità normativa e della potenzialità pedagogica, insite in una cultura che sia armonicamente fusa e giustapposta nelle sue parti.

L'impero di Carlomagno aveva rappresentato il punto logico di sbocco e l'epilogo conseguente della rottura a cui era andato incontro l'equilibrio europeo sotto la pressione islamica. Se tale impero si era potuto realizzare, la ragione se ne doveva ricercare nel fatto che da una parte la separazione fra Oriente e Occidente aveva circoscritto l'autorità del pontefice alla Europa occidentale e che d'altra parte la conquista della Spagna e dell'Africa per opera dell'Islam aveva fatto automaticamente del Re di Francia il punto di raccolta dell'Occidente cristiano.

La storia della civiltà europea aveva difatti preso, in seguito alla irruzione islamica, una nuova direzione. Il centro di questa rinnovata aspirazione ad una vita europea unitaria si era trasportata nel nord continentale. Ed ora veramente, emergendo dalla originalissima nuova situazione del mondo mediterraneo, il cristianesimo organizzato si era sentito in grado di attuare, in una forma specifica e inconfondibile, i suoi capitali principi sulla



Digitized by Google

separazione di poteri fra religione e politica e sulla autonomia delle rispettive sfere d'azione. Naturalmente, simile autonomia dottrinale e teoretica era destinata a sottostare quotidianamente al cimento duro e mutevole della realtà. Tutto il travaglio del Medio Evo sarebbe stato, da quel momento in poi, il bisogno di assestare progressivamente e di conciliare l'una con l'altra le sfere d'azione rispettive dei due poteri. Tutta la storia del Medio Evo si sarebbe svolta intorno al drammatico incontro di due autorità, che avevano bisogno di federarsi nella maniera più armonica per la creazione di un tipo di civiltà di stampo originalissimo.

Gli storici delle istituzioni politiche e dei movimenti culturali sogliono parlare di « rinascita » quando trattano dell'età inauguratasi con la incoronazione imperiale di Carlo Magno. Si tratta in realtà di una designazione unilaterale e sufficientemente arbitraria. Quando ci si pone invece da un punto di vista globale e totalitario nel considerare lo sviluppo storico e sociale della civiltà mediterranea; quando ci si sforza di collocare l'età carolingica nel piano di sviluppo, logico e dialetticamente privo di qualsiasi soluzione di continuità, della rivelazione evangelica nella vita associata mediterranea europea; si intuisce di primo acchito che non è il caso di parlare di rinascita, bensì solo e propriamente di una nascita di istituti politici e pedagogici, che hanno la loro piena e diciamo così autarchica giustificazione nel maturare ininterrotto di principi giacenti da secoli alla base profonda della tradizione culturale del mondo battezzato nell'alto medio evo col nome di *Romània*.

La prova apodittica e palmare di tutto questo l'abbiamo nei caratteri stessi della cultura carolingica. Perché non ci sono età le cui correnti culturali non siano lo specchio fedele e spontaneo delle loro aspirazioni profonde e delle loro tendenze meno appariscenti. Può darsi che non sempre i grandi avvenimenti politici e le solenni creazioni



Digitized by Google

sociali trovino immediatamente il loro riflesso e la loro espressione in sistemi di pensiero e in indirizzi culturali. A volte la trascrizione ideale di una determinata configurazione politico-sociale tarda a enuclearsi e a profilarsi all'orizzonte. Ma, a più o meno breve scadenza, ai grandi avvenimenti storici seguono sempre immancabilmente sistemazioni culturali, che ritraggono in qualche modo le fattezze e le tendenze del periodo storico da cui dipendono nella loro genesi e nella loro possibilità di sviluppo. La espressione caratteristica della società carolingica sul terreno della riflessione filosofica e religiosa ce la dà appunto un pensatore irlandese che, capitato alla corte di Carlo il Calvo, vi assume immediatamente un rilievo così preminente da individuare con la sua posizione speculativa tutta l'età cui appartiene. È Giovanni Scoto Eriugena. È lui probabilmente, più che Incmaro o Rabano Mauro, che personifica e dà una sagoma alla grande trasformazione della vita europea rappresentata dalla costituzione del Sacro Romano Impero di Occidente. E questo celta d'Irlanda, assurto alla funzione di grande maestro alla corte carolingica, è tutto impregnato di tradizioni mediterranee. Tutte le correnti della vecchia nostra cultura rivivono e ripullulano in questo nuovo Agostino che a mezzo il secolo IX empie della luce del suo insegnamento quella tradizione palatina che aveva conosciuto la prima sua iniziazione nell'opera di Alcuino.

Come l'origini cristiane di quasi tutti i paesi europei, anche le origini cristiane d'Irlanda sono avvolte nel velo della leggenda. La critica recente, volendolo dissipare, si è trovata invece dinanzi a problemi oscuri intorno ai quali è stato possibile un rapido moltiplicarsi di ipotesi, le più disparate.

Poiché la penetrazione del cristianesimo in tutta la Bretagna, anche occidentale, è constatata in maniera indubitabile, fra il tramonto del quarto e gli inizi del quinto secolo, nessuna meraviglia, date le strette relazioni commerciali fra gli scoti



Digitized by Google

d'Irlanda e i bretoni, che si annunciasse ben presto una propagazione di cristianesimo anche nell'Isola di Erini: la *Confessione* di san Patrizio, questo documento di incontrastata autenticità, preziosissimo per la storia della predicazione patriziana, distingue regioni d'Irlanda che Patrizio trovò vergini di tocco evangelico, da regioni dove il seme della buona novella aveva già fruttificato. Tale indicazione non solamente trova conferma nei posteriori biografi del santo, Torechan cioè e Muiccu Maccu Muchteni, bensì anche nella testimonianza di Prospero d'Aquitania, il quale narra che papa Celestino mandò nel 431 « ad Scottos in Christum credentes », come loro primo vescovo, Palladio. Sembra però che la missione di questi, pur troppo quasi subito interrotta dalla morte, non sortisse alcun risultato notevole. Ma solamente un anno dopo, sbarcava in Irlanda colui che doveva rappresentare per tutta la razza irlandese l'eroe più grande e il patrono più rispettato: Patrizio, il bretone che aveva già trascorso fra le brulle montagne del Donegal amari anni di schiavitù, e che era rimasto soggiogato, pur nella sua condizione penosa, dallo strapotente fascino dei luoghi, sì da sognarne la conquista spirituale.

Il rapidissimo sviluppo del cristianesimo fra i celti di Irlanda, contrassegnato e accompagnato da un parallelo sviluppo della cultura latina; le rigogliose manifestazioni ascetiche e spirituali di questo medesimo cristianesimo celtico-irlandese, durante il secolo VI, avevano fatto pensare che già prima dell'arrivo di san Patrizio in Irlanda nel 432 l'opera della conversione dell'Isola Verde, che sarebbe stata poi chiamata l'isola dei santi, fosse già avanzatissima. In realtà c'era qui un errore di prospettiva. Si deve dire invece e soltanto che la conquista cristiana e culturale dell'isola fu un avvenimento rapido e subitaneo, sì da dare l'impressione che ci sono capacità di conquiste spirituali che hanno un sopravvento sorprendente su tutte le capacità della conquista politica.



Digitized by Google

Patrizio sbarca in Irlanda nel 432. Muore un trentennio più tardi. Vi era giunto la prima volta prigioniero, la morte lo avrebbe fatto universalmente riconoscere l'apostolo dell'isola verde e la consegna da lui lasciata ai suoi convertiti sarebbe stato una sola: « Nella stessa misura in cui siete divenuti cristiani, ricordate di esser sempre ugualmente romani ».

Questo bretone d'Inghilterra, che ha subito così potente il fascino della terra irlandese, da ricordare con irresistibile senso nostalgico anni che avrebbero dovuto imprimere orme di dolore e di lacrime nel suo spirito; che ha consacrato alla terra del suo servaggio e del suo trionfo un trentennio di incessante lavoro apostolico; è assurto all'importanza di vero eroe eponimo della razza, la quale ha legato al nome di lui, la sua individualità e il suo destino, i suoi ideali e le sue speranze.

La leggenda druidica doveva più tardi accennare all'arrivo del missionario ed agli effetti meravigliosi delle sue virtù taumaturgiche, con questa profezia degli indovini raccolti intorno al re Loegario: « Verrà dal mare un tonsurato, con un mantello fornito di cappuccio e un bastone ricurvo; la sua tavola sarà imbandita ad oriente della sua casa; tutti i suoi compagni risponderanno: *Amen, amen;* verranno poi altri tonsurati a fondar monasteri, a consacrare chiese, alti edifici dai numerosi tetti aguzzi, in cui si canta: vero regno intorno alle croci. Sarà allora distrutto il paganesimo ».

La leggenda cristiana, testimoniata da Tirechan, ha racchiuso a sua volta nelle mani del taumaturgo i destini terreni e sopraterreni del popolo irlandese. Essa racconta che dopo un digiuno di quaranta notti, il Santo ottenne da Dio di poter liberare dall'inferno sette irlandesi ogni sabato, fino al giorno del giudizio; che un mare infinito si avanzasse a coprire le terre d'Irlanda sette giorni prima del giudizio universale; che i Sassoni non ponessero radici in Irlanda, finché Patrizio vegliasse dal cielo; che chiunque facesse una pur modesta



Digitized by Google

elemosina in suo nome o compisse opere di penitenza su suolo irlandese, fosse immune dai pericoli dell'inferno; che infine, nel dì del giudizio finale, solamente a Patrizio spettasse il diritto di pronunziare sentenza sui figli e sui rampolli d'Irlanda.

In sostanza, le promesse terrene di Patrizio alla sua terra d'elezione si sono verificate nella storia. Le onde dei popoli e degli eserciti invasori, scandinavi, sassoni, cromwelliani, si sono ripetutamente, ostinatamente, abbattute sul suolo d'Irlanda, soffocandovi le espansioni della vitalità indigena, impedendo che la razza irlandese raggiungesse una piena, tranquilla, diuturna affermazione di sé. Ma è anche vero che il sangue straniero non è riuscito a contaminare o deformare il tipo etnico e civile locale, di cui invece ha subito l'efficacia debellatrice. L'Irlanda ha sempre sovrapposto alle più crudeli imposizioni dello straniero, la proclamazione irreducibile della sua volontà nazionale, sopra tutto nel campo della cultura e della religione.

Vale a dire: l'Irlanda attraverso secoli e secoli si è costituita nel mondo, dovunque essa ha portato i suoi figli, incontentabilmente avidi di avventure e di proselitismo, lo spirito della cristianità romana, che era spirito culturale mediterraneo. Se la storia d'Irlanda racchiude molte pagine gloriose, nulla forse la raccomanda più efficacemente all'attenzione e alla gratitudine del mondo mediterraneo che gli sforzi singolari compiuti dai suoi monaci viaggiatori per la conservazione e la risurrezione della cultura nei secoli più difficili del Medio Evo continentale. Si direbbe che avendo ricevuto da Roma contemporaneamente la luce della cultura e l'iniziazione della fede, l'Irlanda fosse filialmente sollecitata dal bisogno e dal dovere della riconoscenza, a riportare sul continente ottenebrato, l'eredità familiare, come il più prezioso dei viatici.

Si è molto discusso sulle origini del monachismo irlandese. Noi non vi troviamo, come alle origini



Digitized by Google

del monachismo egiziano o di quello italico, figure eminenti che stiano alla pari con quelle di san Pacomio o di san Benedetto. La vita monastica sembra essersi affermata in Irlanda contemporaneamente alle prime conquiste cristiane, come espressione integrale della nuova credenza religiosa. Si è fantasticato su una diretta dipendenza del monachismo irlandese dal druidismo indigeno. L'ipotesi, per quanto seducente, non ha alcuna riprova documentaria. Si è detto pure che il monachismo sia giunto nell'isola di smeraldo direttamente dall'Oriente. Neppure questa ipotesi è suffragata da memorie autentiche. D'altro canto, nel secolo V. le consuetudini ascetiche orientali sono già largamente propagate nel continente europeo, e non c'è alcun bisogno di pensare ad una derivazione immediata del monachismo celtico irlandese dalle comunità ascetiche orientali, quando Cassiano e i solitari di Lerins possono benissimo essere stati gli intermediari fra l'ascetismo organizzato di Oriente e l'ascetismo di Irlanda.

Sta il fatto che il cristianesimo penetrò in Irlanda insieme alla cultura romana classica, che vi giungeva in qualche modo disinfettata, diremo, dalla stessa sua filtrazione attraverso il rinnovamento ecclesiastico, quando già sul continente europeo il cristianesimo era giunto ad un altissimo grado di sviluppo teologico e di orientamento etico. Vi portò in tal modo le forme più alte della sua vita spirituale, ottenendovi un successo portentoso che doveva immediatamente ripercuotersi in opere di organizzazione spirituale e di propagazione missionaria. L'organizzazione del paese a clan doveva essa stessa rappresentare un potente coefficiente di disseminazione ecclesiastica. Convertito un capo alla nuova religione, era inevitabile che la tribù intiera ne seguisse l'esempio, sottoponendosi spontaneamente alla signoria morale del missionario, che raccoglieva immediatamente intorno a sé cooperatori e seguaci nell'ulteriore spiegamento del ministero apostolico. La dispersione



Digitized by Google

della vita pubblica frazionata in mille nuclei politici, logorata da incessanti guerriglie, faceva sentire prepotentemente, nell'Irlanda del VI e del VII secolo, il bisogno di centri morali da cui si irradiasse il fascino dell'ideale pacifico cristiano. E il cenobio fu senz'altro la propaggine e l'integrazione del clan. Ben presto nell'idioma irlandese il vocabolo abbate (abdhaim) servì a designare ogni genere di autorità così temporale come spirituale. Il martirologio di Engus, per esempio, indica Gregorio Magno col nome di Abbate di Roma e di tutto il Lazio.

Se dobbiamo credere alla *Vita Endae*, il più antico centro monastico irlandese di cui rimanga chiara la memoria storica, sarebbe il cenobio di Killeany, nella più grande delle isole Aran, in pieno Oceano, nella baia di Galway. Ne sarebbe stato fondatore sant'Enda, già capo di una potente tribù, poi convertito al cristianesimo e inauguratore di una memorabile collettività monastica, in Aranmore, donatagli dal re di Cashel. Enda sarebbe morto nel 542, ma dopo aver dato nel suo convento l'iniziazione monastica ad alcuni tra i più illustri rappresentanti del monachismo celtico: Brendano di Clonfert, Ciarano di Clonmacnois, Finniano di Moville, Colomba di Iona. Oggi nulla più rimane del vetustissimo cenobio di Enda, e se il viaggiatore avido di evocazioni religiose si mescola alla folla gaia, che nei mesi estivi compie settimanalmente la gita di Aranmore, partendo su minuscoli vaporini dal capace golfo di Galway, invano cerca tra le roccie aride e consunte del piccolo isolotto, le vestigia tangibili del più antico focolare del monachismo stabile irlandese. Tutto però all'intorno parla la voce dell'ascetismo cristiano: la solitudine e lo squallore del luogo, il sibilo acuto del vento che viene impetuoso dall'Atlantico per battere assiduo e inesorabile sulle pietre levigate dal suo soffio secolare, la vastità dell'orizzonte circostante, su cui si profilano nettamente, ad oriente, le coste della pia isola verde.



Digitized by Google

Qui veramente le anime dovevano ben temprarsi prima di partire per il compimento di una delle più insigni opere di propaganda intellettuale e religiosa che la storia del cristianesimo ricordi.

Lo spirito di proselitismo e la prontezza della iniziativa, propria della razza celtica, spingono i discepoli di Enda a trapiantare altrove il virgulto della vita monastica. San Finniano, dopo aver peregrinato nel paese di Galles, visitando cenobi e cenobiti che potevano arricchire la sua educazione religiosa, fonda verso il 520 un monastero a Clonard nella contea di Meath, inaugurando un centro spirituale e intellettuale di primo ordine. La tradizione assegna al suo governo mille discepoli. Un altro san Finniano fondava verso il 540 l'abbazia di Moville, sulla costa settentrionale dell'Ulster. San Ciarano «il figlio del carpentiere» stabiliva verso il medesimo tempo il centro monastico di Clonmacnois, sulla sponda sinistra dello Shannon. San Colomba, la figura più insigne forse di tutto il monachismo irlandese, prima di salpare dalla costa nord dell'isola verde per fissarsi nell'isolotto di Iona, fondava in patria i cenobi di Derry e di Durrow. San Kevino schiudeva le porte di un fiorente convento a Glendalough nel 549; san Brendano il Navigatore gettava le basi di un altro cenobio a Clonfert nel 554; infine, sul lato meridionale del golfo di Belfast, là dove oggi pulsa più rumoroso il lavoro dei cantieri navali, Congallo fondava nel 558 quell'illustre cenobio di Bangor, tra le mura del quale dovevano ricevere la loro formazione spirituale due figure care al cristianesimo continentale, san Colombano e san Gallo.

Perché appunto le origini cristiane d'Irlanda offrono il singolare spettacolo di un proselitismo vivacissimo, per cui, convertita a pena, l'isola spande per il continente manipoli di apostoli e di propagandisti. Cominciata nel VI secolo con i missionari della fede e del monachismo, tale corrente migratoria continua nei secoli seguenti, trasformandosi in movimento di dotti e di filantropi. Il



Digitized by Google

fenomeno appare più mirabile, quando si riflette che nulla è più caro della patria al cuore irlandese. Ma qui appunto meglio si rivela la trasformazione di sentimenti, operata dal cristianesimo fra i celti d'Irlanda, che il Vangelo ha educato a un amore più forte dell'amor patrio, l'amore perfetto del sacrificio, dell'immolazione completa per l'idealità cristiana. Le formule che i biografi dei pii viaggiatori usano di preferenza per indicare i motivi della loro assidua peregrinazione, sono tutte singolarmente espressive: « peregrinatio pro Dei amore, propter nomen Domini, ob amorem, pro amore, pro nomine Christi, pro Christo, pro remedio animae, pro adipiscenda in coelis patria, pro aeterna patria ». Uno dei titoli più luminosi di gloria per il cristianesimo celtico è appunto tale ardore missionario, per cui i monaci irlandesi attraversarono in ogni direzione, col bordone del pellegrino, l'Europa medioevale, lasciandovi un solco profondo di intellettualità e di spiritualismo.

A prescindere dalle leggendarie escursioni dei monaci irlandesi, attraverso i secoli settimo ed ottavo, nelle Orcadi, nelle Faröer, in Islanda, che formarono argomento di fantastiche odissee; pur relegando nel novero dei romanzi le ipotesi che le barche avventuriere dei gaeli d'Irlanda abbiano toccato il continente americano, otto o nove secoli prima di Cristoforo Colombo; riman sempre una così ricca espansione religiosa e intellettuale dell'Irlanda nell'alto Medio Evo, da suscitare ammirata sorpresa, anche oggi, quando si rifletta in particolare, alle difficoltà dei viaggi e delle comunicazioni.

La prima fondazione monastica irlandese fuori d'Irlanda, che va segnalata e per la sua importanza e per la sua favorevole posizione di ponte di passaggio fra la maggiore e la minore delle isole britanniche, è quella compiuta verso il 560 da san Colomba, della nobile famiglia degli O' Donnel, in un piccolo isolotto di poco meno che cinque chilometri quadrati, a 115 chilometri dall'Irlanda,



Digitized by Google

e 1600 metri dall'isola di Mull, prospiciente sulla costa scozzese dell'attuale contea di Argyle: l'isola di Hy, latinizzato in Iona. La vita e l'opera di Colomba sono ampiamente narrate da un suo successore nel governo dell'abbazia, Adamnano, in una biografia che costituisce il più prezioso gioiello della letteratura agiografica irlandese. Se il temperamento poetico e la mitezza del carattere fanno di Colomba un emulo poco conosciuto, ma profondamente suggestivo, del nostro san Francesco, l'insigne opera di apostolato da lui compiuta fra i Pitti ancor pagani, ne fa un grande pastore di popoli. Né basta. La sua missione non tramontò con la sua morte. I figli di Colomba, educati a Iona, erano designati a guadagnare al cristianesimo gli Angli del nord e ad accendere su un isolotto delle coste occidentali inglesi, Lindisfarne, l'*Holy Island*, un focolare di propaganda cristiana tra gli Angli meridionali, sulla cui fede cristiana adolescente era passato come un turbine distruttore il governo del pagano Penda, vittorioso di Edvino nel 633. Sicché il Lightfoot poté asserire che il vero apostolo dell'Inghilterra non fu Agostino, l'inviato di Gregorio Magno, la missione del quale sortì effetti così limitati e superficiali, bensì Aidano, il fondatore di Lindisfarne, di cui Beda narra le mirabili e multiformi imprese, additandocelo affrancatore di schiavi, istruttore di monaci, apostolo di bontà e di misericordia fra il popolo. Aidano moriva nel 651 e un altro scoto gli succedeva nel governo di Lindisfarne, Finano, il quale costruisce *ex novo*, ma sempre in legno, *more schottorum*, la chiesa del cenobio.

Nell'Inghilterra meridionale altre due fondazioni monastiche segnano il passaggio fecondo dei celti d'Irlanda: quella di Bosham, nel Sussex attuale, creata da Dicul, e Malmesbury, sorta per opera di Meldub, maestro di Aldelmo.

Ma l'itinerario dei monaci irlandesi propagandisti non doveva e non poteva restare circoscritto nei confini del mondo anglo-bretone. Molti fattori



Digitized by Google

dovevano sospingerli al di là del braccio di mare che divide il continente europeo dalle isole britanniche. Troppe voci spirituali e religiose li chiamavano verso i centri donde erano arrivate a loro nel medesimo tempo la cultura di Roma e la fede di Cristo.

Originari di un'isola dove il mare rappresenta un elemento familiare a tanta parte della popolazione; discepoli e continuatori di una vera dinastia di monaci naviganti, che avevano affrontato già, con le loro piccole barche caratteristiche, le più audaci traversate marittime; i missionari irlandesi del secolo VII aspirano all'apostolato sul continente.

Questo apostolato era inaugurato da una grande figura di santo, memoranda nella nostra storia medioevale: san Colombano. Questo nobile avventuriero dello spirito, salpava dall'Irlanda con dodici compagni – numero simbolico, prediletto dai missionari irlandesi – e senza una meta prefissata, traversava la Gran Bretagna, affrontava la Manica, sbarcava sul litorale franco, giungendo in Borgogna verso il 520. In quella regione fondava successivamente i centri monastici di Annegray, di Luxeuil, di Fontaines, tra i quali il secondo guadagnava nel giro di pochi lustri, una notorietà ed un ascendente straordinari. La regola di san Colombano diviene ben presto oggetto di così ardente venerazione, che verso la metà del VII secolo, molti cenobi gallici l'adottano, unitamente a quella di san Benedetto. Espulso dalla Borgogna per volere dell'intrigante Brunilde nel 610, Colombano riprendeva le sue peregrinazioni, lasciando lungo il cammino l'orma sensibile della sua virtù taumaturgica ed edificativa. Meritano speciale ricordo le fondazioni legate al suo nome in Germania e in Italia. Dopo essersi fermato a Bregenz sul lago di Costanza, Colombano prende la via d'Italia. Ma uno dei compagni, Gallo, colpito da febbri, chiede di fissarsi in quei paraggi. A poca distanza dal lago si edifica una cella, menandovi con qualche



Digitized by Google

discepolo vita solitaria: dopo la sua morte, gli fu eretta in memoria, nella medesima località, una chiesa. Nasceva così la famosa abbazia di san Gallo, e intorno ad essa la città che porta ancora questo nome. Colombano frattanto, traversate le Alpi e la pianura lombarda, si arrestava in una vallata dell'Appennino ligure, iniziandovi quel centro di cultura e di vita cristiana che splende come un faro nella storia italica dell'alto Medio Evo: Bobbio. Ivi il pio pellegrino moriva, ricolmo di opere sante di civiltà e di religione, il 23 novembre 615.

Sulle traccie segnate da san Colombano, l'emigrazione monastica irlandese, batte assiduamente i sentieri di Europa. Nel secolo nono, un vescovo irlandese, reduce da Roma, destina i suoi libri alla biblioteca di san Gallo. Nel medesimo convento si rinchiude un suo nipote, Marcello. Tra i monaci dimoranti a Bobbio, nei secoli ottavo e nono, troviamo un Cummiano, un Dungallo, e altri, la cui origine scotica è inoppugnabilmente dimostrata dal nome. Poco dopo Colombano, verso il 640, un altro irlandese, Fursy, si stabiliva sulle rive della Marne, a Lagny. Muore nel Ponthieu, dopo una esistenza accompagnata da visioni e da gesta mirabili. Intorno al suo cadavere, trasportato a Peronne, si raccoglie una famiglia monastica esclusivamente irlandese, celebre negli annali della cultura medioevale: *Perrona Scottorum.*

Ma l'Italia è meta di predilezione per i pellegrini di Dio dell'isola di san Patrizio. Ve li richiama non soltanto il fascino della sede vescovile di Pietro, a cui essi sentono di dover essere irremovibilmente aderenti, per la precisa consegna del loro primo apostolo. Ve li richiama anche il patrimonio della loro cultura, di cui è laggiù sul Tevere il ceppo primordiale e la cuna venerabile. La civiltà e la cultura del Mediterraneo avevano avuto lassù nell'isola verde propaggini di una vitalità fervida ed espansiva. Essi, gli isolani e i convertiti di San Patrizio sentono il bisogno di tornare a dare al



Digitized by Google

nuovo mondo unitario creato da Roma sul continente, dopo la frattura del mondo mediterraneo, i lembi superstiti della cultura in cui Roma aveva unificato tutte le migliori correnti spirituali, avvicendatesi attraverso il corso di un millennio, dalla prima espansione dell'impero Achemenida fino alla costituzione del grande Pontificato romano di Leone e di Gregorio, nel mare « interno ».

In quasi tutte le parti dell'Italia medioevale si incontrano vaste fioriture leggendarie intorno a figure di missionari irlandesi. Son parecchie le diocesi italiane e le istituzioni religiose nostre collegate alla memoria di missionari e di maestri venuti dall'Irlanda. La chiesa lucchese è legata alla figura di san Frediano. Quella tarentina alla figura di san Cataldo. Quella di Fiesole alla figura di san Donato. La diocesi di Faenza venera fra i patroni della città e di tutta la diocesi un sant'Emiliano, che è senza dubbio un vescovo scotto. Una diaconia detta di Santa Maria *Scottorum* è esistita nel territorio medioevale di Senigallia dipendente però dagli arcivescovi di Ravenna e una *Trinitas de Scottis* compare nel 1249 come soggetta del monastero di san Gregorio al Celio a Roma.

Come tutti gli spostamenti di correnti migratorie, anche l'emigrazione monastica irlandese e i pellegrinaggi ai luoghi santi, a Roma specialmente, non andavano immuni da disordini ed inconvenienti. I viaggiatori che salpavano dalle sponde d'Erini, sognando l'Oriente o le glorie di Roma, non si chiamavano sempre Clemente, Dungallo, Sedulio, esploratori autentici di cultura e di pietà cristiane. Specialmente nei pellegrinaggi numerosi si insinuavano, reclute pericolose, individui a tutt'altro disposti che a recar buon esempio nei paesi visitati. Che nobili fossero normalmente le intenzioni; che vivo e disinteressato fosse realmente il desiderio di visitare, per esempio, Roma, è dimostrato da copiosi episodi, a cui il carattere leggendario delle fonti in cui sono registrati, non sottrae il significato e il valore dimostrativo. Un



Digitized by Google

documento agiografico racconta così che san Molua, vissuto verso la fine del secolo sesto, bramando ardentemente di compiere il pellegrinaggio alla tomba degli apostoli, chiede regolare congedo al suo maestro e superiore, san Meedoc. E poiché questi muove qualche obbiezione, il santo esclama con energia: « nisi videro Romam, cito moriar; se non vedrò Roma, morrò all'istante! » Ma a quanto aspri pericoli, per il corpo e per lo spirito, dovevano essere esposte le carovane peregrinanti, se un pellegrino, reduce forse dal faticoso viaggio iniziato chissà con quale entusiasmo, tracciava in gaelico su un foglio di un manoscritto del secolo IX, questi espressivi versi: « Andare a Roma, insigne sforzo, scarso profitto: il re che tu vai a cercare colà, lo troverai solo a patto di averlo portato con te! »

Grandi erano in realtà le difficoltà del viaggio: la lunghezza del cammino, la scarsità dei mezzi di trasporto, la povertà dei pellegrini, tutto esponeva i volenterosi alle più dure privazioni. Chiedevano ovunque ospitalità, e in genere la ricevevano, ma sapevano benissimo di essere altrui onerosi: *Nos ergo pauperes et peregrini oneri forsitan et fastidio vobis videmur esse propter nostram multitudinem et importunitatem et clamositatem.* Spesso anzi la più nera indigenza li induceva a tristi lamentele: *In magnis angustiis coarctor*, — dice uno di loro — *immo vivere non possum in tali miseria, non habens ad manducandum et bibendum, nisi pessimum panem et minimam particulam de pessima cervisia.* Per commuovere più efficacemente i benefattori, i pellegrini di qualche levatura si lamentano in versi. Così un transfuga di Bobbio rimpiange in dolenti note la pace e il benessere del cenobio di Colombano:

*Nocte dieque gemo, quia sum peregrinus et egens;*
*attritus febribus nocte dieque gemo;*
*plangite me juvenes, animo qui me colebatis;*
*videat hinc quisquis: plangite me juvenes.*
*Magne Columba, roga Dominum ne spernar ab ipso,*
*quo reddar tibimet, magne Columba, roga.*



Digitized by Google

Un altro monaco, reduce dal pellegrinaggio di Roma, è derubato lungo la via, perfino di parte dei suoi indumenti. Scrive allora al vescovo di Liegi, Franco, enumerando le sue sventure, e sperando che la di lui *pietas*, *vincat raptorum impietatem*. Sembra anzi che i lamenti redatti in versi o in buona lingua riuscissero a impetrare più pronti soccorsi, se un povero pellegrino irlandese, giunto a Liegi, deplora di non essere *grammaticus neque idiomate latino peritus*.

Simile desolante condizione di cose spingeva molti uomini di chiesa sul continente ad aprire rifugi per i monaci irlandesi *peregrini*, offrendo così un pubblico riconoscimento del beneficio religioso e intellettuale recato dalla loro propaganda e garantendo nel medesimo tempo il mezzo della sua continuazione. Disponendo in tal modo, per dir così, di centri di rifornimento e di smistamento, i missionari irlandesi potevano moltiplicare le tappe del loro operoso pellegrinaggio e spingersi, nel secolo IX, fino in Russia.

Recavano con sé, nel loro bagaglio, il viatico culturale di Roma e di tutta la tradizione mediterranea. Per quanto sorprendente e a prima vista difficile a spiegarsi, c'è infatti alle prime origini del cristianesimo celtico di Irlanda un fatto indiscutibile: ed è la rapida e impetuosa disseminazione della cultura latina. Il cristianesimo ibernese appare fin dalle sue prime origini contrassegnato da due caratteri peculiari: la forte e solida organizzazione ascetico-monastica e la passione per le lettere, prevalentemente scritturale. Tutti i grandi chiostri irlandesi del sesto secolo, Moville, Clonmacnois, Clonfert, Clonard, Bangor, assurgono rapidamente alla funzione di fervidi centri intellettuali, visitati e frequentati anche da stranieri. Quale programma di studi vi si svolgeva? È molto arduo rispondere a questa domanda, perché dei primi maestri come Finniano di Clonard o Congallo di Bangor, non sono giunti fino a noi scritti personali. Ma dall'opera complessa di Colomba di Iona



Digitized by Google

o di Colombano di Bobbio è lecito arguire che fin dal sesto secolo era possibile apprendere nelle scuole cenobiali il latino, l'arte metrica classica, la Bibbia, la patristica. La produzione intellettuale dei monaci irlandesi raggiunge ben presto una copia e un valore tanto più mirabili quanto più bassa appare la depressione intellettuale in cui piomba nel medesimo tempo il continente europeo. Assimilando la cultura classica e quella cristiana primitiva, l'intelligenza irlandese ne ricavò una letteratura e una teologia in cui si rispecchiano le qualità specifiche della razza: notevole libertà di concezioni; bizzarria ed esuberanza di elementi fantastici; prontezza e acutezza di giudizi, non scevri di spunti ironici; amore dell'avventura e della coraggiosa esplorazione dell'ignoto. L'irlandese Virgilio, più tardi vescovo di Salisburgo in Baviera, difendeva in pieno secolo ottavo la tesi dell'esistenza degli antipodi, che Papa Zaccaria condannava. Dicuil scriveva nell'825 un erudito saggio geografico col titolo *De mensura orbis terrae*: e un'altra opera astronomica, parte in prosa parte in versi. Fin dal sesto secolo i monaci irlandesi sembra si compiacessero nella compilazione di brevi scritti latini che racchiudono enigmi per noi quasi completamente indecifrabili: gli *hisperica famina*. In essi il vocabolario non è meno eccentrico del contenuto. Tale vocabolario comprende per la maggior parte dei suoi termini vocaboli latini del buon latino usati dagli autori profani ed ecclesiastici, prosatori e poeti. Ma a questo fondo di vocaboli ne sono mescolati molti altri appartenenti alla lingua propriamente ecclesiastica e al latino volgare. Inoltre tale fondo viene arricchito mercé procedimenti di derivazione linguistica e mediante l'uso di vocaboli sottratti al loro primitivo significato. Infine vi compaiono vocaboli greci, ebraici, e alcuni di irriconoscibile origine. Ecco per esempio alcuni dei vocaboli ricavati dal latino ecclesiastico: *libramen*, *luter*, *orticumetra*, *palatha*, *agonithetes*, *plasmo*. Eccone altri provenienti, a quanto pare,



Digitized by Google

dal latino volgare: *spada*, *marthellus*, *camisia*. Eccone altri infine di formazione originale, modellati però sulla latinità ecclesiastica: *famen*, *cantamen*, *follamen*, *congelamen*, *fundamen*, *altercamen*, *stemicamen*, *plasmamen*, *bellicamen*, *propriamen*. Strano è parimenti l'uso di aggettivi derivati e composti quali: *pectoreus*, *placoreus*, *sonoreus*, *doctoreus*, *alboreus*, *lectriceus*, *propriferus*, *flammiger*. Lo stile isperico inoltre è caratterizzato da un abuso di epiteti e di perifrasi, a cui deve appunto, nella più cospicua misura, la propria oscurità. Noi cogliamo negli *Hisperica famina* una delle più curiose espressioni del gusto spiccatissimo degli uomini di chiesa irlandesi per il raro, il difficile, l'esoterico. Ma qui non ci sono che le peculiarità marginali della intellettualità celtica. I cenobi irlandesi da cui prendono le mosse gli apostoli della fede e della cultura fra il settimo e il nono secolo, ci si rivelano centri di una vasta cultura religiosa, che va da una vigile erudizione biblica ad una ricerca non spregevole delle tradizioni patristiche.

Come suole accadere, i centri della cultura irlandese divengono ben presto meta di ansioso pellegrinaggio. A partire dal secolo settimo, gli studiosi stranieri battono in massa alle loro porte, chiedendo la luce del sapere. Alcuni di essi portano nomi illustri: Agilberto, più tardi vescovo di Parigi; Vigberto, che per primo tenterà la conversione della Frisia; Villibrodo, che compirà questa ardua missione; i principi anglo-sassoni Osvaldo, Osvy, Aldfrido. Sul tramonto del medesimo secolo Aldelmo, non senza una punta di gelosia, dipinge gli studenti inglesi che si recano a frotte nell'isola vicina. E l'autore dell'anonima vita di Cadroc conta a migliaia i maestri irlandesi: *Schotti multa millia pedagogorum habebant*. Esagera certamente. Ma non mancano dati positivi per constatare che colà fluivano per mille vie la prassi dei dettati ascetici, l'erudizione scritturale, la conoscenza delle letterature classiche, così latina come greca.



Digitized by Google

Come fiume che straripa, la cultura celtico-insulare, giunta alla sua piena maturità, non si rovescia più sul continente europeo solamente attraverso gli scolari attratti a sé e divenuti poi di una incalcolabile efficacia romano-irlandese sull'Europa, ma mediante maestri che emigrano proprio nel periodo della maggiore decadenza continentale, fra il 700 e il 750, riuscendo ad essere fattori non trascurabili del rinascimento carolingico.

Alla corte di Carlo Magno, a fianco dei maestri italiani Pietro da Pisa, Paolino, Paolo diacono, lo spagnuolo Claudio, gli anglo-sassoni Alcuino, Ligulfo, Vittore e Fridegisio, troviamo in prima linea due irlandesi, Clemente e Giuseppe, di cui i *Gesta Caroli Magni* descrivono pittorescamente l'arrivo verso il 782. Essi sbarcano sulle coste franche in compagnia di mercanti bretoni, e mercanti si dicono essi stessi: mercanti di scienza, pronti a donar la loro merce a chiunque si accosti ad essi, con la brama di possederla. La fama del loro sapere si diffonde rapidamente e Carlo Magno, fattili venire a sé, li interpella sulle loro richieste, perché vogliano fermarsi in Francia ad insegnare. Ed essi domandano, con spirito francescano *avant la lettre*: *loca tantum opportuna et animos ingeniosos, et sine quibus peregrinatio transigi non potest, alimenta et quibus tegamur.* Naturalmente le loro modeste esigenze sono abbondantemente soddisfatte. Clemente rimane alla corte di Carlo, maestro ascoltato e consigliere apprezzato. Giuseppe è inviato in Italia a tener cattedra nel cenobio di sant'Agostino a Pavia. Altri monaci irlandesi compaiono fra le memorie della nascita carolingica. Li possiamo riconoscere anche dal nome. Troviamo così cinque Dungalli, riconoscibilmente irlandesi: un vescovo; un altro, autore della lettera a Carlo Magno sulla pretesa duplice eclissi solare dell'810; un terzo che fu chiamato da Lotario ad assumere nell'825 la direzione della scuola di Pavia; un quarto, poeta; un quinto infine annoverato fra i donatori di libri



Digitized by Google

alla biblioteca di Bobbio. Focolai di intensa efficacia intellettuale celtica si scoprono in questo tempo a Cambrai, a Reims, a Soissons, a Laon, a Liegi.

In tutta la corrente migratoria di eruditi irlandesi sul continente spiccano però sopra ogni altra, per vastità di sapere, abbondanza e originalità di opere, le figure di Sedulio Scotto e di Giovanni Scoto Eriugena. Giunsero quasi contemporaneamente sulle coste franche, ma la loro attività si svolse su campi completamente diversi. Sedulio si fissa a Liegi, dove il vescovo Artgaro lo nomina professore alla scuola di san Lamberto. Fornito di una cultura enciclopedica, commenta i grammatici Eutiche, Donato, Prisciano; spiega l'*Isagoge* di Porfirio; compone per Lotario II il *De Rectoribus christianis*, una specie di manuale ad uso dei re, parte in versi, parte in prosa. Dedica poesie ai più eminenti personaggi del suo tempo: i vescovi Artgaro e Franco, Carlo il Calvo, Lotario I, Irmingarda sua sposa, Luigi il Germanico. Ha così occasione di nominare i suoi compatrioti Dermot, Fergus, Blando, Marco, che tutti raccomanda alla generosa benevolenza degli ospiti:

— *Nos tumidus Boreas vastat — miserabile visu —*
*doctos grammaticos presbiterosque pios.*
*Fessis ergo favens, Hartgare floride praesul.*
*sophos scottigenas suscipe corde pio.*

Di tutto questo formicolante traffico culturale che si svolge fra l'Irlanda e il continente europeo nell'epoca carolingica, Giovanni Scoto Eriugena segna la sintesi più significativa e l'epilogo più ricco di ripercussioni. Con Giovanni veramente la cultura mediterranea sembra celebrare la sua conquista più alta e nel medesimo tempo apprestarsi alla reincarnazione più florida.

Noi abbiamo fin dagli inizi di questa esposizione cercato di fissare schematicamente i capisaldi sui quali si è venuta costituendo lembo a lembo, attraverso una evoluzione che si conta a



Digitized by Google

secoli, la nostra spiritualità normativa. Abbiamo posto fra questi capisaldi l'affermazione sovrana e indeclinabile della oggettività del reale e della dipendenza del nostro pensiero da questa realtà, altra da noi, conformandoci alla quale noi attingiamo la verità. Abbiamo visto come fin dalle origini della nostra cultura sulle sponde ioniche, per noi mediterranei, il pensare si è presentato sempre come un prender possesso dell'essere. Abbiamo visto come fin dalle origini la nostra consuetudinaria e ereditaria speculazione ha mirato a scoprire l'ordine nella realtà, il collegamento dei fenomeni, la significazione e la finalità nell'universo. Abbiamo visto come dai crepuscolari barlumi della prima sistemazione filosofica in Grecia, la nostra riflessione metafisica ha fatto chiave di volta dell'interpretazione dell'universo, il concetto di causa. Ma abbiamo visto ancora come in pari tempo l'ordine della realtà non è apparso soltanto alla riflessione filosofica nostra come l'organamento genetico dei fenomeni, bensì anche come intuizione dei loro fini. Per questo, sin dalle origini, noi abbiamo visto la filosofia e la religione, la riflessione cioé e l'intuizione, la trascrizione nozionale e il possesso vivente come due atteggiamenti simultaneamente sperimentati e drammaticamente contemperati l'uno con l'altro. Le attività dello spirito non sono mai apparse ai maestri della tradizione mediterranea come zone impenetrabili e vicendevolmente chiuse. Noi le abbiamo sempre viste intercomunicabili. Anzi, di questa loro intercomunicabilità abbiamo fatto il presupposto della forza di effusione e della capacità di creazione del nostro spirito. Sul vecchio solco di Pitagora noi abbiamo sempre visto la filosofia come un calcolo musicale di spazi interposti fra realtà associate, e abbiamo fatto della religione un attingimento autoctono e non confondibile del sublime e del « numinoso ».

Di tutte queste tradizionali e familiari posizioni della speculazione mediterranea, Giovanni



Digitized by Google

Scoto Eriugena, questo celta d'Irlanda, che ha bevuto dal magistero di Roma così la luce della cultura come la grazia della fede, si è fatto assertore eloquente e rivendicatore tenace. Egli compare alla corte di Carlo il Calvo nell'850. Doveva risiedere alla corte già da parecchio tempo. Altrimenti come spiegare che sia stato chiamato a costituirsi arbitro nella grossa polemica sulla predestinazione suscitata dal turbolento monaco Godescalco? Sta il fatto che quando, in quel torno di tempo, Giovanni fu incaricato di confutare gli errori di questo monaco, che sembrava aver voluto porre, fin dal secolo nono, il problema della libertà dell'arbitrio, quale sarebbé stato posto, nel secolo decimosesto, dai corifei della insurrezione riformatrice, la fama dell'irlandese aveva già largamente oltrepassato il recinto della corte. Non importa di sapere se l'Eriugena fu o no capo della Scuola Palatina. E non importa neppure di sapere se fosse monaco nel significato tecnico del termine, e se rivestisse un determinato grado gerarchico negli ordini sacri. Quel che possiamo inoppugnabilmente rilevare è che la sua sapienza enciclopedica e la sua arditezza speculativa nel dominio religioso, fanno di lui un maestro universalmente riverito e un giudice ossequiosamente interpellato.

Parecchi secoli più tardi, all'epoca di Onorio III, l'opera principale di Giovanni l'irlandese, il *De Divisione Naturae*, sarà colpita da censura papale. Ma allora, nei primi decenni del secolo XIII, la produzione dell'Eriugena aveva già assolto da tempo la sua cospicua funzione nella conservazione costante e nella efficienza educativa che dovevano accompagnare la trasmigrazione attraverso il continente europeo e al di là della Manica della eredità spirituale del mondo mediterraneo.

Le opere superstiti dell'Eriugena son lì a rappresentare, in pieno secolo IX, così una ricapitolazione felice del travaglio filosofico e religioso della nostra civiltà nel mondo antico e nell'alto



Digitized by Google

Medio Evo, come un felice punto di partenza per l'ulteriore speculazione metafisica e teologale.

Quel mirabile tentativo di armonizzazione fra potere politico e potere religioso, che aveva avuto la sua espressione giuridica e civile nella costituzione dell'Impero carolingico, non poteva fare a meno di portare i suoi impalpabili influssi e le sue forti ripercussioni nella costituzione della cultura pubblica. Per questo, nel sistema di Giovanni Scoto Eriugena noi troviamo tutti gli elementi e tutti i coefficienti della tradizione spirituale mediterranea, assurti però alla loro massima potenzialità e alla loro più organica sistemazione, in un volo sintetico che non ha l'uguale né nei secoli precedenti né nei susseguenti, fino all'epoca di Tommaso d'Aquino.

Noi abbiamo visto come, in una pagina capitalissima del suo dialogo *Gorgia*, Platone aveva posto sulle labbra di Socrate, in termini schematici e figurati, una vera e propria dottrina della vita associata. Immaginando Socrate a colloquio con Callicle sulla maniera migliore di partecipare alla vita pubblica e di fare opera educativa e morale nello spiegamento della politica, Platone aveva fatto dire al suo maestro che il destino di chi voglia svolgere fra i propri compagni di cammino opera di medico anziché di cuoco, corre una rischiosissima alea. Commentando questa pagina, noi già abbiamo detto che la comparazione storico-filosofica proposta da Platone era destinata ad avere una portata incalcolabile nel processo di sviluppo della nostra spiritualità mediterranea. Abbiamo detto cioè che quanto in Eraclito e in Pitagora era stato sentimento generico e vago di quella intima sacralità che avviva la vita universa, si era fatto, nel pensiero di Platone, una precisa e formale visione dualistica, destinata a vaste e imponenti conseguenze. Abbiamo detto pure che nella dottrina sociale di Platone, schematizzata in questa polarizzazione fra cuochi e medici, si sarebbe già potuto avvertire un certo



Digitized by Google

sentore di quel qualcosa di abnorme e di perverso, così nell'individuo come nella collettività umana, che richiedeva l'intervento del curatore, oltre che l'opera quotidiana del cuciniere. Non c'era qui una prefigurazione della dottrina cristiana e paolina del peccato originale, e non c'era qui un preannuncio di quella che sarebbe stata un giorno la divisione dei poteri fra l'Impero e la Chiesa? Non c'è essere vivente che non abbia contemporaneamente bisogno di alimento e di cura: che non debba quindi ricorrere all'assistenza di chi gli manipoli e gli ammannisca le vivande e di chi lenisca al momento opportuno le sue debilitanti carenze fisiche e ritardi in qualche modo il suo fatale avvicinarsi al logoramento e alla morte. Non c'è collettività umana che non abbia bisogno in pari tempo della sua disciplina empirica e dei suoi spirituali assistenti e risanatori morali. La divisione fra politica e religione, che noi siamo soliti forse troppo semplicisticamente attribuire solo alla rivelazione cristiana, era stata già dunque un presentimento e un presagio di tutto quel fondo dualistico che la speculazione mediterranea si era portata dalle sue origini e dai suoi primi albeggianti pronunciamenti nell'insegnamento presocratico. In Platone, il presagio aveva trovato una sua formulazione schematica in questa ripartizione di mansioni delineata da Socrate nel *Gorgia* mercé la contrapposizione del medico al cuoco. Un giorno questa polarità di mansioni avrebbe trovato la sua espressione concreta nella contrapposizione del Sacerdozio e dell'Impero. Quello, categoria di medici; questo, categoria di cuochi. Sono occorsi secoli perché la felice immagine platonica potesse trovare la sua attuazione armonica ed adeguata. E non è occorso soltanto una semplice durata esteriore nel tempo. Sono occorsi incroci di esperienze, innesti di idealità, incontri di aspirazioni etniche disparate. È stato necessario sopra tutto che la visione ideale della tradizione presocratica e platonica si imbattesse e si nutrisse



Digitized by Google

di quella visione dualistica delle forze operanti nell'universo e nella collettività umana, che i profeti di Israele avevano fatto costantemente balenare dinanzi agli occhi del popolo, che si riteneva eletto da Dio. Fin dai suoi tempi infatti Isaia aveva ammonito il suo popolo, tutto volto a cercare ragioni di sostegno e punti di soccorso fra l'Assiria, la Caldea e l'Egitto, che i carri e i cavalli sono carne e non spirito, e che gli uomini sono spirito oltre che carne, e che fare pertanto della disciplina associata un puro compito di disciplina « carnale » significa disconoscere i titoli più insigni della dignità umana e nel medesimo tempo compromettere anche il benessere della carne. Un cuoco abbandonato a sé stesso, che non abbia nessun timore e nessuna riverenza dei medici, non è un pericolo per i suoi commensali? Il cristianesimo doveva nascere dall'incontro provvidenziale dell'idealismo platonico e del profetismo ebraico, nell'unità del mondo mediterraneo effettuata da Roma.

Ma Roma aveva preteso di avere nelle sue mani la gestione totale della spiritualità associata, che si era venuta costituendo e organizzando sotto le sue insegne vittoriose. Diciamo meglio: una certa coscienza della impossibilità di reggere i destini di tanti popoli e di tanta umanità Roma l'aveva avuta ed era andata a cercare, essa che pure aveva sperimentato alle origini un così profondo sentore del divino e del sacro nell'universo, nelle religioni di mistero del vicino Oriente, quell'indispensabile collegio di medici che potessero fiancheggiare e corroborare il proprio manipolo di cuochi. Nella vita spirituale il medico non può non essere sacerdote e ministro di carismi. E il cristianesimo, che aveva la consapevolezza lucidissima di essere la sola forma religiosa a base di mistero e di iniziazione, che potesse al bisogno della spiritualità mediterranea offrire medici meritevoli e pari all'altezza del loro ministero, perché aveva alle sue origini una immolazione sopranna-



Digitized by Google

turale e la visione normativa del Regno di Dio, si chiuse in una opposizione intransigente, aspettando l'ora sua. E l'ora sua venne. Scoccò il giorno in cui l'organizzazione statale romana, esauriti tutti i suoi tentativi di autarchica sufficienza, riconobbe la sua funzionale incapacità di dare al mondo mediterraneo un regime totalitario, e abdicò ai presunti poteri medicinali di cui si era rivelata funzionalmente sprovvista. Cominciava allora il grande travaglio costruttivo della Chiesa. Il *De Civitate Dei* di sant'Agostino ne offriva i materiali e gli elementi ideali. Un giorno, al tramonto del secolo VIII, Roma, creando l'impero cristiano, avrebbe posto di fronte gli uni agli altri i cuochi e i medici: l'organizzazione statale unitaria e l'organizzazione ecclesiastica sacerdotale. La loro armonia e la loro solidale fraternità non poteva essere raccomandata che a un senso augusto e omnipresente, della sacralità della vita, dell'azione costante di Dio in tutte le forme dell'attività cosmica e umana. Perché la economia dei due poteri, la solidale collaborazione di cuochi e di medici, potessero avere la loro fruttuosa espressione, dovevano attingere ugualmente gli uni e gli altri, l'ispirazione e la giustificazione dalla comune dipendenza da Dio. Il giorno in cui i cuochi avessero preteso di non essere astretti a nessuna subordinazione di fronte ai medici e avessero preteso di derivare direttamente da Dio, indipendentemente dalla investitura carismatica del sacerdozio, i loro poteri e la loro arte, l'unità spirituale del mondo mediterraneo sarebbe andata incontro al repentaglio di una fatale scissione. E d'altro canto il giorno in cui i medici avessero adottato i metodi e la pratica dei cuochi, facendo della loro delicatissima arte curativa una tecnica di gretti amminicoli burocratici e di falsi accorgimenti diplomatici, il più grosso repentaglio l'avrebbe corso la vita spirituale della massa associata. È difficile dire quale fra le due classi avrebbe per prima decampato dalla sua consegna e dalla sua vocazione.



Digitized by Google

E d'altro canto sant'Agostino, che aveva portato a sublimazione l'intuizione folgorante di Platone, del duplice compito, didascalico e curativo l'uno, alimentare e fisiologicamente animalesco l'altro, fra cui si ripartiscono le mansioni nella vita associata, contrapponendo la *Città di Dio* alla *Città del mondo*, aveva asserito solennemente che solo il vaglio infallibile della giustizia finale di Dio avrebbe potuto fare la cernita adatta fra le due città e fra le due responsabilità. Impossibile pertanto, nel corso della storia, ripartire equamente le mansioni e pertanto le reità eventuali fra il magistero religioso e il governo politico fedifraghi alla loro vocazione. Chi fra l'Impero e la Chiesa venne per primo meno ai rispettivi doveri? Mistero. Noi vediamo ad un certo punto esplodere il conflitto fra l'autorità spirituale della Chiesa e l'autorità politica dell'Impero, quando già i medici hanno deformato ed avvilito le loro mansioni di natura strettamente spirituale e i cuochi hanno preteso di poter apprestare farmachi oltre che usuali vivande.

Per allora, nel nono secolo declinante, la comune coscienza del mistero cristiano – e il mistero è per definizione disvelamento di realtà superiori non percettibili da occhio sensibile – permetteva ancora uno spiegamento di poteri paralleli e di discipline vicendevolmente contemperate in una armonica distribuzione di parti, che doveva fare probabilmente dell'alto Medio Evo carolingico la fase spiritualmente più alta della civiltà mediterranea.

La filosofia di Giovanni Scoto Eriugena rispecchia con aderenza perfetta questa eccezionale temperie storica, nella quale si direbbe che fossero pervenuti ad una ideale fusione sintetica e ad una provvidenziale convergenza tutti i vecchi motivi e tutti gli inalterabili postulati che avevano pervaso e guidato la millenaria elaborazione della nostra cultura e della nostra spiritualità. La filosofia dell'Eriugena, da un certo punto di



Digitized by Google

vista, è la trascrizione concettuale perfetta di una situazione spirituale e politica europea in cui erano venute a trovare sistemazione organica le secolari aspirazioni della nostra tradizione. Quella divisione di poteri che Socrate, nella raffigurazione platonica, aveva non senza geniale comparazione immaginato come ripartizione di mansioni nel governo della vita associata tra cuochi e medici, era ormai un fatto. Se ben si riflette, la costituzione di un impero ecumenico continentale, di fronte ad una chiesa cattolica, era una ben polarizzata divisione di compiti nella disciplina collettiva. A dare sostanza alla comparazione socratico-platonica era sopravvenuta la dottrina paolina del peccato originale, la dottrina agostiniana delle due città. La dottrina del peccato originale aveva dato alla funzione del medico, che è il sacerdozio, nello spiegamento della vita associata, una efficienza precisa e un potere definito: la funzione dell'amministrazione della grazia e dei sacramenti, il potere del perdono e della trasumanazione. La dottrina agostiniana delle due città aveva suggerito spontaneamente la costituzione di due organismi disciplinari, che potevano non avere limiti ben tracciati, data la ininterrotta mescolanza di Babilonia e di Gerusalemme, ma che potevano validamente segnare alcune appariscenti linee divisionali fra loro, bastevoli al solidale cammino verso le idealità della trasfigurazione universale nel Regno di Dio.

A ben meditare il sistema di Giovanni Scoto Eriugena, qual esso ci appare nelle vaste sue opere, così nel *De Divisione naturae* come nel suo commentario allo Pseudo-Dionigi e nel commentario e nella sua Omelia sul prologo e sul Vangelo di san Giovanni, si ha veramente l'impressione che questo sistema, in cui riflessione filosofica e contemplazione mistica celebrano un loro così alto e intimo connubio, non poteva nascere in altra età se non in quella in cui la grande visione antropologicamente dualistica di san Paolo e la grande



Digitized by Google

visione socialmente dualistica di sant'Agostino avevano trovato, con la costituzione dell'impero cristiano carolingico, una loro mirabile per quanto delicata ed instabile realizzazione pratica.

Se dopo secoli di tentativi maldestri e mal riusciti, il regime della vita associata si era venuto sistemando in modo da ripartire su zone distinte, la politica realistica degli interessi terreni da una parte, la politica ultrarealistica degli interessi superterreni dall'altra, mettendo di fronte in Europa due sconfinate autorità ecumeniche, quella della Chiesa e quella dell'Impero, era perfettamente logico e naturale che anche la temperie culturale alla quale veniva ad appoggiarsi e dalla quale veniva a ricavare alimento e garanzia l'armonico equilibrio dei poteri disciplinari, traesse le sue direttive normative dai principi e dalle categorie che avevano retto la speculazione filosofica nel Mediterraneo nei secoli dei suoi tentativi progressivi e del suo ascendente cammino. Noi abbiamo visto come costantemente la nostra tradizione culturale e filosofica era stata tutta foggiata sul presupposto della concreta oggettività del reale, su cui venivano ad esercitarsi contemporaneamente la nostra capacità cogitante e la nostra intuizione religiosa e da cui l'una e l'altra traevano norma e sanzione. Noi abbiamo visto come la ricerca di una razionalità del reale e l'accertamento di una dialettica delle cause nel flusso del suo spiegamento e delle sue metamorfosi, fossero stati sempre gli orientamenti della speculazione filosofica, dai primi albori della sapienza ionica alla grande sistemazione aristotelica. Una filosofia che nel secolo nono del cristianesimo veniva automaticamente a rispecchiare e a tradurre in idee la creazione sociale e politica cristiana, quale appare nell'Impero carolingico, non poteva non muoversi su queste tradizionali posizioni e a norma di queste ormai consacrate presupposizioni.

Basta ricordare su quale gigantesca traccia Giovanni Scoto Eriugena si sforza di abbracciare



Digitized by Google

la totalità dell'universo esistente, Dio compreso, come una sconfinata ed organica circolazione di Essere che parte da sé ed a sé ritorna, per aver immediatamente l'impressione precisa che qui, senza soluzione di continuità, si consuma e si conchiude tutto il processo del millenario pensiero mediterraneo. Scrive lo Scoto, al principio stesso del suo *De divisione naturae:* « Avendo molto spesso riflettuto ed essendomi applicato con la più diligente cura, nella misura delle mie forze, a delineare la prima e suprema divisione dell'insieme delle cose percettibili dallo spirito o superiori ad esso, così quelle che sono come quelle che non sono, mi è apparso che il nome generico che a tutte loro meglio conviene è il nome greco di *physis* e il nome latino di *natura.* La natura mi appare come comprendente quattro differenze, vale a dire quattro specie: la prima è la natura che crea e che non è creata; la seconda è quella che è creata e crea; la terza è quella che è creata e non crea; la quarta è quella che non crea e non è creata. La prima deve intendersi della causa di tutte le cose; la seconda deve intendersi delle cause primordiali; la terza deve intendersi di tutto ciò che appare come prodotto nello spazio e nel tempo; la quarta è la causa finale, in cui ritorneranno tutte le creature. »

È stato di moda, e possiamo dire che lo è tuttora e che lo sarà ancora per poco, per il cosidetto idealismo, raccogliere tutta la speculazione precristiana come sotto un unico e sommario verdetto di condanna e di diffamazione, racchiudendola sotto l'accusa generica di « naturalismo ». Con questa formula così stolidamente schematica si è voluto dare ad intendere che la speculazione antica abbia trascurato l'apporto del soggetto conoscente alla valutazione e alla trascrizione concettuale del mondo « altro da noi », sacrificando la spiritualità del soggetto alla crassa e corpulenta materialità della natura. Si è voluto così aprire uno iato incolmabile e stabilire una vera e propria



Digitized by Google

soluzione di continuità fra la cultura precristiana e la cultura cristiana, quasi che questa non fosse invece, come è in realtà, l'innalzamento a sublimazione di tutte quelle che erano state le preparazioni indistinte e i preannunci crepuscolari del veniente pieno meriggio.

Si fa torto così non solamente alla continuità ininterrotta della nostra tradizione e al progresso costante del nostro cammino, bensì anche a quel medesimo « idealismo » di cui si usurpano i titoli e si avvilisce la dignità e l'efficienza. In realtà, basta risalire alla genesi e alla etimologia di questo augusto vocabolo « idealismo », per comprendere di colpo come se ne sia oggi gravemente stravolto il significato primordiale e la portata solenne. C'è infatti qui uno dei termini classici della nostra spiritualità mediterranea. Nella sua primitiva genesi idiomatica «idea» vale l'aspetto esteriore di una realtà che si vede e che si coglie con gli occhi. Platone, volendo una volta esprimere la bellezza di un essere, bellezza sensibile e appariscente, adopera precisamente l'inciso «idea»: « bellezza, a normà della sua apparenza visibile (idea) ». E noi abbiamo visto come la prima preoccupazione della speculazione mediterranea, non appena essa albeggiò sulle coste ioniche, fu quella di ricercare al di là dell'apparenza sensibile, qualcosa di sostanziale e di costruttivo, che reggesse, come una impalcatura sensibilmente invisibile ma spiritualmente percettibile, l'apparenza esteriore, la palpabilità superficiale. E il vocabolo «idea», che dalla sua primitiva etimologia ionica *ideo* divenuto *eido* nel dorico, vale inizialmente apparenza visibile, passa misteriosamente e prodigiosamente a significare specchio ideale, immagine preesistente della cosa, non vista con gli occhi, ma intravista con lo spirito, paradigma eterno della realtà sensibile ed empirica. Passando così dalla sfera sensibile a quella ultrasensibile, la nostra tradizione mediterranea non si sognò mai di svellere la prima dalla seconda: non pretese mai di scindere e di annullare il rapporto



Digitized by Google

fra la forma ideale eterna e la transitoria sua rifrazione sperimentale. Questo fu vero idealismo. Tutte le indagini moderne hanno portato su questo terreno alla dimostrazione inoppugnabile che la filosofia ionica, dai nostri pseudo-idealisti diffamata come naturalismo, fu tutt'altro che una nuda ed arida esplorazione di indagatori volti a cercare i primi elementi dei fenomeni cosmici, ma fu al contrario un progressivo sforzo per dare forma ideale e per raggiungere una interpretazione ultrasensibile del mondo, che si presentava agli occhi umani solo nella sua apparenza esteriore. I vecchi ionici delle coste anatoliche avvertirono d'istinto la recondita spiritualità del reale, e si prostrarono dinanzi ad essa in un atteggiamento di venerabonda attenzione e di concentrata riflessione.

Noi constatiamo così come quel che ha accompagnato e contraddistinto in tutti i suoi stadi di sviluppo il cammino della speculazione ellenica, prima forma e viatico indeclinabile di tutta la cultura mediterranea, è il cauto transito dall'uso del vocabolo «idea» quale designazione dell'apparenza esterna di una realtà, all'uso del medesimo vocabolo come designazione della realtà soggiacente e trascendente di questa medesima realtà.

Cercando pertanto al di là delle espressioni empiriche la sostanza sotterranea dello spirito e della ragione, la speculazione mediterranea veniva progressivamente avvertendo e definendo il concetto di causa. Intravisto da prima nella sfera delle realtà morali che è la sfera della responsabilità e quindi dell'operosità del soggetto cosciente, il concetto di causa fu applicato, o meglio ritrovato, in tutto lo spiegamento dei fenomeni sensibili. Noi abbiamo visto come spetta ad Aristotele il merito di aver fissato per l'eternità la più organica e sistematica dottrina della causa. Questo sì che era vero idealismo: attingimento cioè delle sostruzioni ideali del mondo attraverso l'esperienza sensibile, e slancio verso la discoperta dell'Infinito sussistente al di là del perituro e dell'effimero.



Digitized by Google

Dal mondo della speculazione il termine idealismo, nel suo uso sempre più vasto ed universale, venne ad indicare la posizione di spirito di chiunque vagheggiasse al di sopra dei valori transitori un mondo di valori assoluti e di idealità perfette, per il quale valesse la pena di immolare ogni giorno l'egoismo delle nostre animalesche esigenze, e delle nostre egocentriche velleità.

Sicché, contro tutte le affermazioni del cosidetto idealismo moderno, che è semplicemente una contraffazione parodistica dell'idealismo classico mediterraneo, è doveroso proclamare che il cristianesimo, lungi dall'avere sminuito, annullato o superato l'oggettivismo e il così detto naturalismo dell'anteriore pensiero greco, lo ha assunto in pieno, lo ha ribadito in tutte le forme, lo ha applicato su più vasta scala, possiamo anzi dire che lo ha portato alla più incisiva formulazione. Si suol dire oggi dai cosidetti idealisti che il cristianesimo è la rivelazione dell'intimità dello spirito, è la emersione della soggettività spirituale, è il riconoscimento della spiritualità del reale, a cui l'idealismo della filosofia germanica del secolo XIX incipiente avrebbe dato il coronamento con la discoperta dello spirito come storia. Son queste tutte fatue e vane formule verbali. Il cristianesimo è il riconoscimento dell'intimità dello spirito proprio perché è la più incisiva e violenta contrapposizione dello spirito al non spirito. A norma della rivelazione cristiana, la spiritualità individuale tanto più conta quanto più avverte e vive la sua dipendenza irresolubile, non solamente al cospetto dei valori trascendenti, bensì anche al cospetto dello stesso mondo empirico, così umano come extraumano. Perché tutto nella vita è solidale e intercomunicante: tutto nella vita attende la reintegrazione finale in un mondo superiore, che riassumerà la totalità dei valori e degli ideali: il Regno di Dio.

In virtù di questa visione complessa dell'universo e dei suoi destini, nella quale erano venuti a confluire e a potenziarsi tutti i coefficienti dell'evo-



Digitized by Google

luzione spirituale mediterranea da più che cinque secoli, il cristianesimo aveva, si può dire, rivoluzionato la tecnica della vita associata. Aveva sgretolato la compagine dell'impero unitario di Roma, e si era accinto a ricrearlo su nuove basi. Su queste nuove basi Leone III aveva consacrato l'edificio del nuovo Impero. Esso doveva raccomandare la propria solidità ad una concezione della realtà cosmica e della realtà umana nella quale i vecchi coefficienti della nostra tradizione culturale si agganciassero gli uni agli altri e si giustapponessero in una sintesi, tanto più delicata quanto più complessa e a prima vista temeraria.

E temerario appare di fatto Giovanni Scoto quando, mettendo in azione i vecchissimi concetti di natura e di essere, di causa e di movimento, ripartisce l'universo reale possibile in una quadruplice categoria di realtà, il cui collegamento e la cui contrapposizione vicendevoli sono determinati e giustificati unicamente dal concetto di causa. Perché creare è causare per eccellenza, produrre cioè dal nulla della propria sussistenza specifica e dal nulla di qualsiasi soggetto finito preesistente. Con quella disinvoltura sconcertante che accompagna sempre le concezioni temerarie dei maestri di genio, chiamati a dar forma che si direbbe ispirata a un bisogno subcosciente della comunità cui essi appartengono, Giovanni Scoto crede veramente di dar forma e sagoma all'universo distribuendo l'universalità delle realtà esistenti in quelle quattro categorie di nature creanti e create, creanti e non create, non creanti e create, non creanti né create che, completando e sostanzialmente trasfigurando la visione del neo-platonismo che aveva visto nel tempo e nello spazio una *processio* dalla causa alle cause ed agli effetti, cui sta a fronte la *reversio* degli effetti, attraverso le cause, alla causa.

La gnoseologia di Giovanni si muove sull'indeclinabile solco della dialettica aristotelica, che è la codificazione definitiva della nostra ordinaria posi-



Digitized by Google

zione di fronte al reale. In termini di una chiarezza incontrovertibile, Giovanni fissa il rapporto fra la dialettica che noi applichiamo alle cose e le cose stesse: « la tecnica, egli scrive, mercé cui noi suddividiamo i generi in specie, e le specie riportiamo ai generi, tecnica la quale viene chiamata comunemente dialettica, non è già il risultato degli sforzi soggettivi e arbitrari dell'uomo. Poiché l'autore di tutte le arti vere, Dio, l'ha creata Egli stesso e l'ha posta nella natura delle cose, dove i sapienti vanno a scoprirla per l'utilità della sana ricerca. »

Qui veramente questo irlandese, ospitato alla corte carolingica per assolvere compito di maestro e di pedagogo, si costituisce interprete fedele di quella che è la posizione centrale immutabile della nostra tradizione culturale. Se la soluzione data al problema della adeguazione del nostro intelletto alla realtà è il contrassegno di una civiltà e di una cultura, e se il contrassegno della cultura mediterranea è la proclamata oggettività della nostra conoscenza, Scoto Eriugena, in pieno secolo nono, è il vero continuatore e utilizzatore del millenario filone, che aveva alimentato la costituzione della nostra spiritualità, dai presocratici ad Aristotele e da Aristotele a Cicerone. Quando Scoto Eriugena parla delle categorie dialettiche dell'« agire » e del « patire », nel significato metafisico dei termini, e delle loro molteplici applicazioni, egli scrive: « I generi e le specie dell'essere si rivelano operanti quando si moltiplicano e si rifrangono nelle specie e negli individui. D'altro canto, se si pensa a chi, mercé la ragione, riconduce gli individui all'unità della specie, e le specie all'unità dei generi, e i generi all'unità dell'essere, si dirà che specie e generi sono passivi. Non già naturalmente perché chi opera simile passaggio dialettico produca lui stesso l'unità, poiché è bene nella realtà della natura che queste cose sono unite e distinte, ma perché, mercé l'atto razionale, egli si dà l'aria di fonderle insieme e di riunirle. »



Digitized by Google

C'è qui già implicito il problema delle categorie e degli universali, vale a dire il problema gnoseologico, non ancora nella forma che poco più di due secoli più tardi solleciterà tanto vivamente il pensiero delle scuole teologiche, ma avvertito e sentito nella sua concretezza, come un problema di conformazione spontanea dell'umano pensiero alla trascrizione della mano di Dio nel creato. Questo mondo creato è dinanzi alla contemplazione di Eriugena come una realtà in cui il pensiero umano nulla pone di suo, nulla introduce di proprio. Quel tale naturalismo che si rimprovera alla speculazione pre-cristiana è tutto intiero qui nella riflessione del mistico ecclesiastico. Costantemente, attraverso tutte le sue opere, così nel *De divisione naturae* (III, 35) come nel suo *Commento* a Giovanni, Giovanni Scoto proclama invariabilmente e sempre con incisiva energia che la verità lo spirito umano può attingerla a due sorgenti, che ce la manifestano parallelamente, diciamo meglio solidalmente: la Scrittura e il mondo visibile. Rispecchiando anche in questo con fedeltà sorprendente l'esigenza centrale della nostra millenaria cultura mediterranea, che ha visto sempre dover procedere di pari passo la analisi dialettica del reale e l'intuizione mistica discoprente al di là delle apparenze sensibili il sustrato sacrale dell'universo, Giovanni Scoto addita la Scrittura e il mondo creato come il duplice indumento del Cristo, la duplice impronta dei suoi piedi. La concreta realtà dell'universo sensibile, che non viene posta dallo spirito nel processo del suo divenire, ma da cui, al contrario, lo spirito dipende ed è condizionato nello schieramento della sua attività conoscente, è, senza la più lontana ombra di dubbio, affermata, diciamo meglio, presupposta da Giovanni Scoto. Scrive egli infatti: « Io non oserei davvero dire che questo universo cosmico sia al di sopra della capacità intellettuale della natura ragionevole. Sta il fatto che il mondo è stato foggiato in proporzione alle sue capacità. La autorità divina non solamente non



Digitized by Google

fa divieto, ma al contrario stimola ad investigare le ragioni profonde, così delle cose visibili come delle invisibili. – Ciò che è invisibile di Dio, lo si conosce attraverso la creazione sensibile, mediante ciò che è stato fatto: – è aforisma di san Paolo. Non è dunque un grado infimo, ma è al contrario un grado elevato e molto utile, quello rappresentato dalla conoscenza delle cose sensibili, nel cammino verso la intelligenza delle cose intelligibili. Come infatti attraverso il senso si arriva all'intelletto, così attraverso la creatura si torna a Dio. Noi non dobbiamo di fatto, alla pari degli animali privi di ragione, considerare la sola superficie esteriore delle cose visibili, ma dobbiamo sforzarci di renderci conto di ciò che il nostro senso corporeo percepisce. L'aquila può affissare più acutamente di noi il suo occhio sul disco solare: ma l'uomo saggio scopre più acutamente la posizione del sole e i suoi movimenti attraverso lo spazio ed il tempo. E se l'uomo non peccasse e non si riducesse alla rassomiglianza delle bestie, potrebbe ignorare i limiti esatti di questo mondo che è il suo possesso, non sarebbe egli capace di disciplinare questi limiti a norma di quella giustizia, che è nelle leggi della natura? Era ben necessario un altro angelo che lodasse Dio nelle creature sensibili, ed è colui che neppure dopo la colpa ha smarrito la dignità della sua natura. È rimasto pertanto nell'uomo un istintivo movimento razionale che lo spinge ad indagare la ragione delle cose e che non vuole ingannarsi, anche se spesso, non sempre, si inganna. E se al momento della trasfigurazione del Cristo, i suoi due indumenti apparvero candidi come la neve e i due indumenti erano la lettera della parola divina e lo aspetto sensibile delle cose visibili, perché ci si comanda di toccare uno dei due indumenti per meritare di raggiungere Colui di cui ricopre le membra, e ci si vieta di cercare l'altro indumento, vale a dire lo spettacolo immenso del creato sensibile? Io non vedo chiaramente in che modo e per quali ragioni si potrebbe sostenere ciò, poiché Abramo, per esem-



Digitized by Google

pio, ha conosciuto Dio, non attraverso la parola della Scrittura, che non ancora era stata dettata, bensì attraverso il movimento ritmico degli astri. O che forse riguardava egli semplicemente, alla maniera degli animali, le sole apparenze esteriori degli astri, e non aveva invece forse la capacità di intuirne le più profonde ragioni? Non oserei davvero temerariamente di dirlo, di un così grande e sapiente teologo. Che se qualcuno ci imputa a colpa di fare ricorso a ragionamenti filosofici, ricordi costui il popolo di Dio fuggente dall'Egitto, invitato da Dio stesso a trar con sé, come bottino, le spoglie degli Egiziani, e a servirsene senza meritare rimbrotti. Sta il fatto che coloro i quali si sono costituiti esperti nella sapienza naturale, non sono stati accusati di avere errato per aver cercato le ragioni della creazione visibile, ma semplicemente perché non andavano sufficientemente innanzi nella ricerca ansiosa dell'autore della stessa creazione, perché non assolsero la consegna di ritrovare il Creatore attraverso la creazione. Un solo, a quanto si legge, riuscì nell'intento: Platone. »

La comparazione non era nuova. Dai tempi di sant'Agostino e di san Girolamo, era divenuto di prammatica comparare la utilizzazione del patrimonio classico, da parte della cultura ecclesiastica, a quel che era stato, sotto il precetto di Dio, il comportamento dei vecchi ebrei uscenti dalla terra egiziana dell'esilio. La storia non è una continua trasmigrazione di popoli e di civiltà e non ci sono ciclicamente generazioni a cui spetta l'onere di uscire dalla terra in cui sono state educate e in cui sono cresciute, per ricercare nuovi cieli e nuove terre? Ma la spiritualità degli uomini in cammino non conosce soluzioni di continuità. L'asse ereditario di famiglia è qualcosa che non si deve disperdere, a cui non si deve mancare. Vero in linea generale, un postulato di questo genere acquista una particolare concretezza applicato alla storia della cultura mediterranea. Sempre esuli e sempre autoc-



Digitized by Google

toni, i popoli del Mediterraneo hanno ricevuto dalla Provvidenza un compito portentoso, quello cioè di raccogliere ininterrottamente, dai secoli del passato, un tesoro di esperienze e di aspirazioni che andava gelosamente conservato e portato a sempre più vaste e complesse fruttificazioni.

Non senza profondo significato, di cui egli stesso forse non aveva la piena e perspicua consapevolezza, parlando delle spoglie del mondo antico che andavano amorosamente prese e poste a frutto, Scoto Eriugena nomina unicamente Platone come quegli che aveva alla perfezione obbedito alla consegna di scoprire le infallibili tracce del Creatore sul tracciato dell'universa creazione. Platone infatti non aveva soltanto, come tutti i maestri ellenici che l'avevano preceduto, cercato acutissimamente di intravvedere, al di là del mondo sensibile il mondo delle realtà eterne, ma portando la medesima e ansiosa avidità del trascendente oltre l'empirico nel mondo della vita associata umana, aveva intravvisto l'indeclinabile esigenza di un magistero spirituale curativo in mezzo agli uomini, che sorvegliasse, correggesse, e in qualche modo garantisse l'aspetto puramente legalistico dell'amministrazione della cosa pubblica. Ora, nella temperie europea creata dalla costituzione dell'impero cristiano, la instaurazione armonistica dei rapporti fra sacerdozio e burocrazia statale poteva bene adagiarsi in una visione metafisica del mondo, in cui tutti gli elementi della tradizione mediterranea celebrassero la loro organica sistemazione e il loro perfetto rapporto.

I collegamenti fra speculazione razionale ed ammaestramento religioso e teologico non costituiscono neppure per Scoto Eriugena un problema. C'è qui l'indizio più eloquente della profonda, inattaccabile collaborazione fra attività dialettica e intuizione religiosa. Se la speculazione razionale, portando al più alto livello la utilizzazione del concetto di causa, disciplina la nostra conoscenza del mondo empirico, la teologia è raggiungimento



Digitized by Google

della Realtà suprema nella sua intima essenza, come nel suo concreto esprimersi. L'itinerario della meditazione teologica è nettamente e infallibilmente delineato: Dio; la formazione delle idee creatrici nel Verbo; la costituzione sensibile dell'universo attraverso il tempo e lo spazio, universo ricapitolato nell'uomo. Questa la linea discendente da Dio alle realtà finite. Nel processo inverso, la linea ascendente della progressiva divinizzazione dell'uomo. In virtù della redenzione effettuale di Cristo, che è in Scoto, come nella spiritualità del suo tempo, il presupposto di ogni senso normativo dei nostri doveri di fronte all'aggregato umano, l'uomo è soggetto e strumento di una prodigiosa trasformazione della realtà sensibile in realtà spirituale e della realtà spirituale in un processo di contemplazione deifica.

Il piano pertanto del pensiero umano nelle sue massime possibilità di esplicazione è chiaro e inderogabile. Eriugena ne fissa il metodo, ne individua le tappe, ne discopre la dialettica profonda. Partendo dal desiderio appassionato di conoscere il vero, Scoto Eriugena identifica l'opera della ragione con l'apprendimento profondo dell'insegnamento scritturale. In una società in cui i cuochi e i medici, di platonica memoria, hanno geometricamente delimitate le rispettive mansioni, ragione e rivelazione non hanno alcun motivo per non procedere di conserva. Il metodo cui si uniformerà l'attività spirituale dell'uomo starà tutto in un raccogliere e in un raggruppare in una sintesi fedele le teofanie mirabili disseminate nell'universo sensibile, il cui insieme organico costituisce per l'appunto la teologia.

Aderendo, più per istinto che per riflessione, ad uno dei canoni fondamentali della nostra millenaria eredità spirituale nel mondo mediterraneo, Scoto Eriugena è avvivato da un senso profondo della inscindibilità che lega ogni apprendimento religioso a un preliminare funzionamento dialettico e viceversa. Si sarebbe potuto pensare che una così geometrica adeguazione e un così esauriente con-



Digitized by Google

guaglio fra attività speculativa e apprendimento religioso potessero andare a detrimento dell'inviolabile inaccessibilità in cui deve essere mantenuto il mistero della rivelazione cristiana. Il contrario si è verificato. È caratteristica delle grandi età di costruzione sociale e morale, che il senso del *numinoso* sia tanto più vivo, quanto più esso intimamente e largamente pervade tutte le forme della spiritualità umana. La consapevolezza costante che nella vita dello spirito non vi sono compartimenti isolati l'uno dall'altro, ma tutto è fluido e intercomunicante, in virtù della nostra stessa vivente aderenza al fascio delle realtà, uscite dall'azione creatrice e gratifica del Padre, fa sì, per uno strano paradosso, che nell'atto stesso di esplorare fin nelle zone più intime l'azione di Dio, si finisca col riconoscere l'ineffabile misteriosità e la inviolabile clausura di Dio. È quel che noi possiamo constatare e sorprendere nei procedimenti speculativi dell'Eriugena. « La ragione, egli scrive in tutte lettere, ha per cómpito di far comprendere e di mostrare che, a norma di una regola generale inderogabile, nulla si può dire con proprietà di Dio, poiché Egli sorpassa ogni intelletto ed ogni espressione sensibile o intelligibile. Se tutto ciò che esiste, dal più elevato al più basso, può in qualche modo e con qualche ragione dirsi di Lui, ciò è soltanto mercé una certa rassomiglianza e una certa dissimiglianza o una certa contrarietà ed opposizione, dal momento che tutto viene da Lui. Ma che si tratti degli *optima* nella natura o di qualsiasi altra qualità creata, si ritenga bene che nulla conviene a Dio propriamente. Siano pure le cose più nobili e più alte, la vita, la virtù, ciascuna delle virtù; siano le cose dell'ordine medio; il sole, la luce, le stelle e tutto quello che appartiene alle parti più sublimi di questo mondo visibile; siano le cose dell'ordine inferiore: il vento, le nubi, le albe, i tramonti, il tuono, la rugiada, la tempesta, la pioggia, così di seguito: nulla può offrire termine di comparazione adeguato alla conoscenza di Dio ».



Digitized by Google

Noi abbiamo già visto come, così in Platone come in Aristotele, è vivissimo il senso di qualcosa di assolutamente inesplorabile e misterioso nel congiungimento delle spirito umano con la verità e con la bellezza. Dai primi albori della speculazione ionica la nostra tradizione culturale aveva presentito che v'è qualcosa di misteriosamente insondabile nel nostro elevarci verso l'Assoluto, nel nostro aspirare alla Giustizia ed al Bene. D'altro canto tutta l'epopea della rivelazione biblica si era spiegata intorno al punto centrale della innominabilità di Dio: nella consapevolezza che l'assistenza di Dio porta inesorabilmente al riconoscimento della sua inconguagliabile lontananza da noi. Erede della duplice tradizione, la speculazione cristiana ha sempre riconosciuto l'oscurità non dissipabile del mistero divino, nell'atto stesso in cui sentiva di essere più direttamente partecipe e più intimamente mescolata, in virtù della rivelazione e della grazia, a questo solenne e inesauribile mistero. Platone aveva parlato di una capacità divinatoria che occorre anche alla filosofia. E la capacità divinatoria è dono del destino, in altri termini, della grazia. La mistica orientale aveva tradotto e sistemato questi crepuscolari presentimenti nella dottrina della doppia teologia. Scoto Eriugena raccoglie questa delicata trasmissione della misticità del vicino Oriente e ne dà formulazione perspicace e incisiva. È specialmente nella sua *Traduzione di Dionigi l'Areopagita* che Giovanni Scoto celebra esplicitamente la duplice forma della riflessione teologale: « la teologia mistica si divide in due branche, la teologia affermativa e la teologia negativa. La teologia dell'*esse* e la teologia del *non esse*. Per giungere alla Verità, causa di tutto quello che è stato creato, da essa e mediante essa, in essa e per essa, noi dobbiamo negare tutto quel che si può dire e tutto quel che si può conoscere, a ragione stessa della supereccellenza della realtà essenziale di Dio ».

Si direbbe che le due posizioni siano irreconciliabili. In realtà non lo sono. La vita spirituale così



Digitized by Google

individuale come collettiva è tutta un tessuto di paradossi. E mai come nel linguaggio e nel pensiero umano può ritrovarsi un'applicazione sorprendente dell'assioma che solo oltrepassando le apparenze e violando la circoscritta barriera del mondo sensibile, noi usciamo dalla nostra istintiva barbarie. Le nostre negazioni verbali sono forse le nostre più alte affermazioni e noi neghiamo il male solo quando affermiamo temerariamente contro di esso la realità assoluta del Bene. Della teologia affermativa e della teologia negativa Scoto Eriugena dice: « l'una e l'altra, pur comparendo come irriducibilmente opposte a vicenda, si accordano perfettamente. L'una negando, l'altra affermando, entrambe affermano e negano. L'affermativa non afferma quel che nega la negativa e la negativa non nega quel che afferma l'affermativa. In fondo queste due parti generali della teologia possono applicarsi non solamente a Dio, ma ad ogni cosa creata, come mostrano eloquenti esempi. Mediante le due forme di teologia gli ordini delle essenze celesti si riconoscono e si individuano e vicendevolmente si ordinano ».

Nel momento in cui si veniva ultimando la separazione fra la Chiesa occidentale e la Chiesa orientale, Scoto Eriugena, maestro alla corte carolingica, concepisce così e traduce in atto una superba sintesi delle tradizioni teologali della Chiesa di Oriente con quelle della Chiesa d'Occidente. La Roma di Cicerone aveva favorito una fusione sincronistica nella quale erano giunte a trovar posto tutte le più vitali correnti della speculazione ellenica, quale si era venuta progressivamente elaborando da Pitagora ad Aristotele. Il cristianesimo aveva offerto una prodigiosa possibilità di trasfigurazione a tutto il patrimonio culturale del mondo mediterraneo. Ora sì, nella perfetta costituzione della civiltà medioevale, quelli che erano stati barlumi e presentimenti del mondo precristiano sembravano aver trovato la pienezza del loro meriggio nella costituzione della nuova romanità imperiale, tutta nutrita di apologetica e di



Digitized by Google

soteriologia agostiniane. Bisanzio poteva pure staccarsi da Roma. L'ellenismo riviveva in pieno in un maestro irlandese, teorico e profeta della più alta sintesi concettuale che i fattori della civiltà mediterranea avessero potuto generare.

Nella pienezza della sua visione mistico-teologale, il pensatore cristiano del nono secolo, mentre non disdegna di assumere la considerazione del mondo sensibile nella esplicazione dei suoi procedimenti strettamente religiosi, riconosce che gli argomenti e le riprove offerti dalla natura sensibile non possono avere una validità superiore a quella delle Scritture: debbono anzi chiedere alle Scritture la garanzia e la controprova.

D'altra parte la mancanza assoluta di qualsiasi interstizio fra conoscenza razionale e conoscenza soprannaturale, fra vita di ragione e vita di grazia, appare nella maniera stessa con cui Scoto solennemente riafferma la necessità della luce divina, per l'apprendimento degli insegnamenti biblici. Fedele e aderente alla tradizione agostiniana, Scoto, come tutto il mondo religioso del suo tempo, sa che qualsiasi sforzo di pensiero, qualunque gesto attivo, tradotti in trascrizione letteraria, imponevano una elevazione a Dio. Il pensiero, per i teologi di questa età, è preghiera, e l'atto pratico è qualcosa di sacramentale. « È col sudore della sua fronte, scrive Scoto, che la ragione dell'uomo deve mangiare il suo pane, che è la parola di Dio, e coltivare la terra delle sante Scritture, coperta di spine e di triboli, folta cioè della sottile complessità dei pensieri divini. Essa deve, nonostante l'assenza di vie tracciate, perseguire la sapienza attraverso il cammino assiduo della speculazione, finché scopra la dimora del Signore, il tabernacolo dell'Iddio di Giacobbe: vale a dire, fino al momento in cui, in virtù dello studio assiduo e laborioso delle divine Lettere, sotto la guida della grazia divina, con il suo aiuto, la sua cooperazione, il suo impulso, pervenga alla contemplazione della verità, smarrita con la caduta del primo uomo ».



Digitized by Google

Conformemente allo schema platonico delle scienze, leggermente modificato, Scoto distingue tre ordini o sfere che suddividono, al di là del significato letterale, l'universo spirituale delle Scritture. Vale la pena di citare alcuni suoi postulati in proposito. Li prendiamo dalla sua *Omelia sul prologo del Quarto Vangelo:* « la Scrittura è come un mondo intelligibile, alla composizione del quale contribuiscono quattro parti, quasi altrettanti elementi. La terra, che si trova al centro, è la storia intorno a cui, come le acque, è effuso il mare del senso morale. Al di là della storia e dell'etica che rappresentano per dir così le parti inferiori del mondo, si stende l'aria della scienza naturale. Al di là e al di sopra di tutto ciò si trova il fuoco sottile e ardente del cielo empireo, vale a dire della contemplazione suprema della divina natura. Oltre questo, nessun intelletto potrebbe salire. » Questi successivi ordini che dividono i molteplici significati scritturali, come in fondo ripartiscono l'insieme delle umane conoscenze, costituiscono il dominio della teoria, della contemplazione, della speculazione, della considerazione razionale. Ma le ascensioni speculative di Giovanni Scoto attraverso i dati biblici non è da credere che siano suggerite e guidate da un criterio precario e variabile. C'è una dialettica, nelle sue esplorazioni bibliche, che è parallela a quella che egli chiama « la guida di Dio ».

Nulla di più mirabile e di più sorprendente che questo accoppiamento della grazia e della ragione in una consapevolezza di valori trascendenti che non riesce a fare una dicotomia netta fra il puro processo razionale e la illuminazione carismatica. C'è una particolarità idiomatica, sottile ed esigua in sé stessa, ma piena di significato e larga di portata, che traduce fedelmente questa duplicità della speculazione religiosa di Giovanni Scoto. « Occorre osservare, egli dice, che tutti i termini in composizione con la particella *super* esprimono mirabilmente i due volti della doppia teologia affermativa



Digitized by Google

e negativa che fa valere i suoi diritti. Nel procedimento intellettivo è la forma negativa che predomina. Dio è essenza: ecco la enunciazione. Dio non è essenza: ecco la negazione. Dio è superessenziale: ecco la fusione delle due. Nel modo di esprimersi manca la negazione. Nel procedimento intellettivo è la negazione che signoreggia. Poiché colui che dice: Dio è superessenziale, non dice affatto quel che Dio è, ma dice quel che Dio non è. Dice cioè che Dio non è essenza, ma è più che essenza ». Il principio cardinale dell'analogia dell'essere ha qui in Scoto Eriugena un'apparizione eloquente. La nostra conoscenza del Divino è una conoscenza traslata: non per questo illusoria. Non può essere espressa che mercé termini rafforzati da un prefisso superlativo. E questa conoscenza non può essere concreta e reale se non è accompagnata da una umile e balbettante preghiera. Scoto la formula al termine della sua opera: « Gli intelletti umani ti cercano ininterrottamente e sempre simultaneamente ti trovano e non ti trovano. Ti trovano nelle teofanie in cui tu appari in forme molteplici e come in molteplici specchi, nella misura in cui tu permetti che ti si conosca. Non precisamente in quel che tu sei, ma in quel che tu non sei e perché sei. Non possono trovarti nella tua superessenzialità, in virtù della quale tu oltrepassi e sorpassi qualsiasi intelletto si muova e si innalzi per conoscerti. Tu ammannisci loro in maniera ineffabile la presenza della tua apparizione. Ma tu passi lungi da loro nella eccellenza incomprensibile e nella infinità della tua essenza. »

Ma non c'è zona forse nella quale appare più chiara la confluenza di tutti i più vecchi e venerandi motivi della speculazione mediterranea nel pensiero teologico e nel sistema razionale di Giovanni Scoto Eriugena che la zona consacrata al mistero grandioso della Trinità. In tutta la storia della dogmatica cristiana, le fasi di sviluppo attraverso cui è passata la formulazione del dogma trinitario offrono il più drammatico interesse. Si può dire che



Digitized by Google

il mistero trinitario costituisce il terreno tipico della riflessione cristiana. Ma era anche il terreno sul quale si era effettuato il più sorprendente incrocio di elementi concettuali ellenici e di elementi mistico-biblici.

Il dogma trinitario era stato la prima volta vagamente elaborato dai teologi del terzo secolo incipiente, come trascrizione teologale di una filosofia della storia, a cui dava alimento la certezza apocalittica del veniente Regno di Dio. Aveva subito nel quarto e nel quinto secolo il tormento di appassionate polemiche di scuole e di partiti, che avevano cercato di fare di questo mistero trinitario la chiave di volta di una visione intransigentemente soprannaturale della chiesa e dei suoi valori.

Ma era nella teologia di sant'Agostino, – e il particolare è pregno di alto significato, – che il dogma trinitario, uscendo dalla sfera della sua efficienza prammatistica, quale interpretazione misterica della storia, ripartita in tre età, si era assimilato tutto un vasto corredo di idee proprie della speculazione ellenica. Questo corredo aveva il suo fulcro e il suo centro nel concetto di relazione personale, le cui ripercussioni nella vita associata non hanno bisogno di essere rilevate. Anche nella delucidazione di questo dogma, che pare così tagliato fuori da qualsiasi collegamento con le esigenze della vita associata, noi possiamo scoprire invece una soggiacente ma validissima correlazione con la economia dei rapporti scambievoli degli uomini, rapporti che vanno bene al di là delle semplici relazioni disciplinate dai codici e retti dalle norme dell'amministrazione sociale empirica.

Tertulliano aveva affermato che il Padre e il Figlio per esistere debbono necessariamente coesistere. Dio non è mai esistito senza Verbo. Ma d'altro canto il Padre e il Figlio sono l'uno di fronte all'altro, « altri ». Le parole che le persone divine si rivolgono vicendevolmente nelle testimonianze scritturali segnano chiaramente e indiscutibil-



Digitized by Google

mente la loro reciproca distinzione. Ma se le tre persone divine non costituiscono un *unus*, costituiscono però un *unum*. E secondo le testuali parole dello scrittore africano, le tre persone sono *unius substantiae et unius status et unius potestatis*. Si può scorgere qui implicita e potenziale l'idea di relazione personale. Ma la sua formulazione manca.

Non la si trova neppure in un altro grande teorico del dogma trinitario, vissuto a Roma nella metà del terzo secolo, Novaziano. Si direbbe che tanto Tertulliano come Novaziano ne vadano in cerca, ma non riescano mai a toccare la soluzione soddisfacente. E la ragione ne può essere individuata. Negli scrittori del terzo secolo la preoccupazione biblico-apocalittica, che possiamo definire in altri termini storico-sociologica, delle formule trinitarie, è ancora troppo viva perché ad essi convenga fin d'ora arrivare al fondo della trascrizione teologale e concettuale possibile del dogma più augusto che investa la vita intima di Dio. Nel quarto secolo invece, quando si tratta di giustapporre nella misura più intima possibile il mondo ellenico e il mondo latino, nella nuova temperie creata dall'Evangelo, la speculazione religiosa sente il bisogno di attingere più da presso dall'antropologia di Aristotele e più genericamente dalla dialettica greca, gli elementi delle sue sistemazioni.

All'indomani delle definizioni di Nicea contro la dottrina subordinazionistica di Ario, sant'Ilario di Poitiers assolveva in certo modo la funzione compiuta ai suoi tempi da Cicerone, trasportando in Occidente la già avanzata elaborazione teologale della ortodossia orientale, che aveva lavorato sul canevaccio ordito dalla speculazione neo-platonica e da questa aveva mutuato i suoi strumenti e le sue categorie.

A proposito del testo evangelico: « Io sono nel Padre e il Padre è in me », Ilario, nel suo grande trattato consacrato alla *Trinità*, riassume la posizione ortodossa collocandola in mezzo alle due contrapposte eresie: quella che sbocca, esplicitamente



Digitized by Google

o no, nell'affermazione di due dèi e quella che si cristallizza nel riconoscimento di un Dio solitario. « Gli eretici sono condannati in un modo o nell'altro a cancellare », dice Ilario, « la professione del Figlio, a norma della parola evangelica: — Io sono nel Padre e il Padre è in me — per finire con l'ammettere o due dèi o un Dio senza rifrazioni. Ma non si accorgono che non sono significazioni di nature quelle contenute nella proprietà di una sola natura. Non sono due dèi che la verità di Dio trae da Dio, né la verità di Dio tollera un Dio solitario. Né sono una cosa sola quel che sono l'uno in rapporto all'altro. Si è in rapporto a un altro in Dio, proprio perché uno solo è da un solo. Infatti l'uno non diede all'altro attraverso la generazione se non quel che era suo, né l'uno riceve dall'altro la genesi, se non in quello che è dell'uno ».

La frase nella sua capillare finezza è solenne e cristallina. Il Padre e il Figlio sono una sola e stessa natura semplicemente per il fatto che sono in un indissolubile rapporto reciproco. E sono in tale rapporto perché l'uno procede dall'altro, in altri termini perché quegli che è generato non è altra cosa che quel che è colui che genera. L'unità di natura pertanto non è in nessun modo intaccata dalla opposizione delle relazioni la quale risulta dalla scambievole posizione e poggia su di essa. Anche se il termine di « relazione » va inteso qui nel passo ilariano, in una significazione generale, anziché in una accezione tecnica; anche se noi lo dobbiamo ricavare dall'avverbio vago ed impreciso adoperato dal grande teologo di Poitiers *invicem;* sta il fatto che le formole concise e felici da lui adoperate racchiudono diggià gli elementi essenziali che saranno poi così largamente sviluppati da sant'Agostino nel grande trattato da lui consacrato al dogma della *Trinità.* Tali elementi si assommano nel concetto di relazione, destinato a garantire l'unità della natura. Tale concetto è suggerito dalla fede nel mistero generativo del Verbo.



Digitized by Google

Movimentate vicende della trasmigrazione delle idee, fra l'Oriente e l'Occidente, nella comunità cristiana della cultura mediterranea. Perseguitato dall'imperatore Costanzo per la fedeltà alla fede nicena contro l'arianesimo, Ilario era confinato in Oriente. La Provvidenza lo destinava così a familiarizzarsi con le posizioni della teologia ellenica, erede della speculazione platonica e della dialettica aristotelica, e a divenire veicolo di trasmissione di queste posizioni orientali nel mondo occidentale. Non sarebbe stata del resto questa l'unica via attraverso la quale ancora una volta le due grandi sezioni del mondo mediterraneo, quella del vicino Oriente e quella dell'Occidente, si sarebbero incontrate e fuse insieme. Numerose traduzioni di scritti greci, anche se la conoscenza diretta della lingua non consentiva sempre a sant'Agostino di attingere immediatamente dalla produzione ecclesiastica orientale, avevano permesso al vescovo d'Ippona di consultare così Gregorio di Nazianzo come Didimo Alessandrino, così insigni trasmettitori del patrimonio metafisico ellenico alla speculazione della spiritualità ecclesiastica del quarto secolo. Elaborando a loro modo le idee centrali della metafisica platonica, le *Enneadi* di Plotino avevano visto lo spiegamento dell'universo come un processo di trasmigrazione progressiva dall'uno all'intelletto e dall'intelletto all'anima. C'era anche qui un mistero trinitario che non si staccava però dal processo dell'essere e non ne costituiva il paradigma trascendente. Aristotele dal canto suo aveva insegnato, portando a celebrazione suprema il dualismo originario fra pensiero ed essere, che il sentiero della conoscenza umana era invalicabilmente tracciato dal nostro procedere, attraverso l'esperienza sensibile, verso le superiori realtà trascendentali.

Nel laborioso travaglio del pensiero ecclesiastico orientale intorno alla formulazione del dogma trinitario si erano potute, tra il quarto e il quinto secolo, nettamente distinguere due correnti paral-



Digitized by Google

lele. Secondo una di queste la nozione di relazione personale andava considerata come vincolo di due persone divine, di cui l'una procede dall'altra per via di generazione o di processione, per tornare al proprio principio. Era un primo modo di spiegare la comunanza di natura e in pari tempo la coesistenza delle distinte ipostasi. C'era qui come una specie di dinamismo immanente che rifletteva, senza riuscire a trascenderlo completamente, il pensiero neo-platonico.

A norma della seconda corrente la relazione è nettamente contrapposta alla sostanza. I termini che esprimono le relazioni non hanno nulla che tocchi la sostanza stessa. Se tali relazioni sono multiple, distinte, correlative e ordinate l'una all'altra, né la molteplicità, né la distinzione, né l'ordine scambievole raggiungono e investono necessariamente le realtà sostanziali. Si può riconoscere qui una dialettica concettualistica, conforme e arieggiante la concezione aristotelica delle categorie.

Sant'Agostino aveva avuto il sentore dell'una e dell'altra corrente. Se nelle prime opere del convertito più intimamente pervase e condizionate dall'influsso del neo-platonismo si incontrano formule che gli son pervenute dalle *Enneadi*, più tardi si può dire che l'azione della dialettica aristotelica vince l'azione neo-platonica. Nei trattati trinitari di Basilio di Cesarea due tratti sembravano avere possibilità di dare carattere specifico alla generazione divina: la *schesis*, « relazione, rapporto », e la *oicheiosis*, « familiare consanguineità ». Mercé questi due concetti il grande vescovo di Cesarea aveva raffigurato in qualche modo la comunità di natura che esiste tra Padre e Figlio, in virtù della generazione. È in questo rapporto originario, unica causa di differenziazione fra Padre e Figlio, che la loro identità, anziché essere annullata, è confermata e spiegata. Ma Basilio non vuol dire che, presupposte la unità e la entità della essenza divina, la generazione immanente non tragga



Digitized by Google

con sé una distinzione di relazioni. Egli comincia dal rapporto generativo per procedere, attraverso la relazione, ad una comunanza di natura. Più tardi, la riflessione teologica di san Tommaso d'Aquino partirà dalla semplicità divina, per concludere a termini di processione puramente relativi, di una relazione però sussistente. Sant'Agostino era già in questo orientamento teologale. In lui si riassommava tutto il travaglio della patristica greca precedente e, più genericamente, tutto il lavorìo della antropologia e della metafisica elleniche. Il subordinativismo di Ario, il monosostanzialismo divino di Sabellio, avevano imposto un dilemma tra cui le esigenze della spiritualità mediterranea, trasfigurate nel cristianesimo, non avrebbero potuto non optare. Tanto l'uno che l'altro rendevano impossibile quel dualismo fondamentale fra essere e conoscere, fra umano e divino, fra regime empirico di vita associata e amministrazione carismatica, che la civiltà mediterranea aveva costantemente sognato di armonizzare, senza confondere, di distinguere, senza separare. Il concetto di relazione personale aveva fornito questa via d'uscita sul terreno della riflessione trinitaria come su quello parallelo delle concezioni politico-sociali. Perché la persona ha una possibilità di sussistenza pur nella comunanza della natura, e l'individualità umana emerge tanto più fortemente dalla uniformità della vita associata, quanto più si sente condizionata e avvalorata da essa.

Naturalmente né sant'Agostino né i padri greci prima di lui, facendo ricorso al concetto di relazione personale, erano riusciti a dissipare le oscurità sconcertanti che avvolgono la dottrina delle tre persone reali in una essenza numericamente una. Guai ad una speculazione religiosa che presuma di trapassare e di dissipare per sempre le ombre del mistero propriamente detto! La nostra tradizione spirituale mediterranea è stata sempre mossa dal duplice istinto di spingere fino ad un certo punto le sue virtù speculative senza infran-



Digitized by Google

gere mai, senza residui, i sigilli che serrano il tesoro della realtà « numinosa », al di là di ogni sforzo speculativo e di ogni trascrizione codificata. Il principio però che permetteva di risolvere la principale difficoltà offerta dalla simultaneità dell'uno e del triplice, per quanto è consentito alla fralezza della speculazione razionale umana, era stato chiaramente posto dai padri greci, di cui sant'Agostino si era costituito erede, insegnando che le persone divine si distinguono tra loro in virtù di relazioni originarie.

La speculazione di Giovanni Scoto Eriugena trovava la speculazione ecclesiastica a questo punto. Si trattava di riprendere il filone lasciato aperto dal pensiero agostiniano. Ma il pensiero agostiniano era un pensiero costruttivo ed edificativo. Il vescovo di Ippona, convertito a più che un cinquantennio dal passaggio dell'Impero al cristianesimo, portava nella sua anima l'inconsapevole consegna di offrire alla nascente creazione sociale del cristianesimo i coefficienti adatti alla disciplina associata. Se la interpretazione storico-escatologica del mistero trinitario, che aveva sorretto l'opera di un Tertulliano e di un Ippolito, aveva dato al cristianesimo perseguitato le armi per la sua conquista, la interpretazione strettamente teologica del medesimo problema, formulata da sant'Agostino, offriva le idee direttive alla nuova società cristiana. Questa società cristiana, giunta con la creazione dell'Impero carolingico al suo armonico assestamento, aveva bisogno di essere corroborata e solidificata attraverso tutta una concezione cosmogonica e dialettica, poggiante sui due grandi misteri della fede: il mistero della vita divina e il mistero della grazia tra gli uomini. Ed ecco Scoto Eriugena fare rientrare la nozione stessa del Dio uno e trino nella cornice sconfinata della realtà universale.

La natura che crea e non è creata, è, nella visione totalitaria di Scoto Eriugena, al vertice della processione delle cose. Non già nel senso che



Digitized by Google

sia il primo frutto e l'immediato risultato di questa processione, bensì nel senso che si tratta di un principio supremo e trascendente a tutto quel che procede. Lo Scoto è al riguardo di una chiarezza inequivocabile. Gli domanda il discepolo al principio del libro III del *De divisione naturae:* « Vorrei sapere per quale ragione tu hai assegnato a questa natura, che sorpassa infinitamente, in virtù della sua eccellenza, l'universo delle nature, il posto di prima zona e porzione di questo stesso universo. A partire infatti dalle cause primordiali, l'universo comprende gli ordini naturali delle essenze intelligibili e celesti, visibili e terrestri, scendendo fino all'ultimo ordine di tutta la creazione, costituito e rappresentato dai corpi e dalla loro capacità di crescenza e di decrescenza. Dato ciò, io non vedo perché tu collochi la natura creatrice tra le divisioni dell'universo. » E il maestro risponde: « Non è affatto vero che io assegni alla natura creatrice un posto nell'universo creato. Ma io ho le mie buone ragioni per ritenere necessario di annoverarla tra le divisioni dell'universo. Col termine infatti di *natura* si suol designare non solamente l'universo creato, ma anche la sua causa creatrice. La prima divisione del bene universale è quella che distingue il Bene sostanziale, che è uno, supremo, immutabile, per sé, e dal quale ogni bene deriva, dal bene il quale non è tale che in virtù della sua partecipazione al Bene supremo. Capisci tu ora perché il Creatore dell'universo occupa il primo posto nelle stesse divisioni dell'universo ? Vedi che non a torto io ve l'ho collocato, perché il Creatore è il principio del tutto ed è inseparabile dall'universo, che Egli ha creato e che non può sussistere senza di Lui ».

L'idea neo-testamentaria di un Dio che è Padre ininterrottamente generante, la cui assistenza e la cui azione generativa sono indispensabili ad ogni istante della nostra esistenza, si è venuta sempre più concretando, si è venuta, si potrebbe dire, facendo palpabile, attraverso secoli di comune vita



Digitized by Google

cristiana, divenendo l'idea di un Dio che è onnipresente in tutti i processi della vita spirituale, in tutti gli aspetti della vita aggregata, in tutti i tessuti dell'organismo sociale. Dio non ha alcun bisogno di essere dimostrato. E se Dio costituisce oggetto di un problema speculativo lo è in quanto è coestensivo e perfettamente conguagliato a tutta la tela della spiritualità, nel cui fluido incandescente l'universo giace.

Dio, causa creante, è audacemente posto dall'Eriugena nel novero delle realtà costituenti l'universo, gli anelli del quale son tutti automaticamente interdipendenti. La fede è indissolubilmente legata ad ogni movimento della speculazione e la spiritualità pensante non è che la trascrizione correlativa della spiritualità credente. In Scoto Eriugena non c'è neppure possibilità di distinzione tra ragione e fede. L'elaborazione teologica del pensatore irlandese implica e postula un ininterrotto esercizio dialettico che è in pari tempo sforzo diretto all'intelligenza della Scrittura. Perché ragione e rivelazione non sono due zone separate l'una dall'altra, fra le quali si cerchi di instaurare ponti di passaggio e mezzi di comunicazione. Fede e ragione, intelletto e Scrittura, sono espressioni simultanee e concordi del medesimo patrimonio spirituale di credenze e di speranze.

Lo vediamo molto bene nel modo stesso in cui lo Scoto pone la solidarietà inscindibile fra Dio e l'universo da una parte, fra la fede in Dio e la fede nel dogma trinitario dall'altra. Giovanni dice esplicitamente « che nulla può esser detto o pensato a proposito di Dio da coloro che vivono piamente e ricercano con zelo la verità, se non ciò che si trova nella Sacra Scrittura. Solo di espressioni e di figure contenute nella Scrittura gli uomini debbono fare uso nelle formulazioni della loro fede, nelle loro enunciazioni toccanti la veneranda essenza di Dio. Poiché chi potrebbe mai avere la sfrontata audacia di affermar qualcosa della sua natura ineffabile, che rappresenti la sua personale



Digitized by Google

invenzione e differisca da quel che la natura stessa di Dio ha formulato di Sé, attraverso i suoi veicoli di rivelazione che sono gli speculatori teologici del messaggio biblico? » Ed ecco subito che, toccato appena l'argomento di Dio, Scoto Eriugena annuncia la fede nell'unità essenziale di Dio e la sua ripartizione in tre sostanze.

L'universo reca le traccie inconfondibili dell'azione di Dio, e non soltanto dell'azione, ma anche dei misteri della sua vita. « Considerando l'essere delle cose, dice l'Eriugena, i teologi vi hanno scoperto che Dio è. Considerando d'altro canto la divisione delle cose in essenza, generi, specie, differenze, individui, i teologi ne han potuto concludere che Dio è sapiente. Infine considerando il movimento universale, essi ne hanno potuto ricavare che Dio vive. In questa maniera essi hanno potuto rendersi conto che la causa di tutte le cose esiste in tre ipostasi. E in realtà questa causa è, si mostra sapiente, vive. E allora nell'essenza hanno riconosciuto il Padre, nella sapienza il Figlio, nella vita lo Spirito Santo ».

Fra la concezione che potremmo chiamare storico-escatologica del dogma trinitario, quale l'avevano profferita agli inizi del terzo secolo cristiano i primi teologi trinitari, Tertulliano e Ippolito, e la concezione che potremmo chiamare dialetticometafisica quale la professeranno qualche secolo più tardi gli indagatori del problema degli universali, questa di Scoto Eriugena tiene una posizione mediana. Essa rispecchia quella saturazione di senso sacrale dell'universo che è venuta operandosi nel Medio Evo ecclesiastico, culminante nella creazione del Sacro Impero d'Occidente. Essa si potrebbe dire che è la registrazione del processo continuo di discoprimento della spiritualità sussistente al di là del velario empirico su cui si disegna la nostra vita terrena, processo che avendo ininterrottamente accompagnato la ascensione della nostra civiltà mediterranea tocca ora il suo apogeo. Il mondo universo è il poema di Dio, e poiché



Digitized by Google

l'universo è sostanza, sapienza, vita, le ipostasi racchiuse misteriosamente nell'essenza unica di Dio sono precisamente il prototipo di questa triplice forma, il cui intreccio e il cui spiegamento costituiscono la struttura intima dell'esistenza universale. Si sarebbe potuto obbiettare che spingendosi così innanzi nella individuazione dei paradigmi astratti e trascendentali che il mondo empirico trova nella realtà sussistente di Dio, Scoto Eriugena cadesse in una paradossale contraddizione obliterando il suo preliminare senso di venerazione al cospetto del divino e della sua intimità misteriosa. La sua teologia positiva, che viene svolgendosi in maniera così feconda e faconda, non elimina quella teologia negativa a cui pure l'Eriugena ha attribuito un valore propedeutico e metodologico tanto rilevante? Ma non è ad una età così profondamente ancorata nell'ambivalente ricchezza della spiritualità nostra, costantemente orientata verso l'indagine positiva del reale e nel medesimo tempo verso l'intuizione mistica della super-realtà, come è il secolo nono, che noi dovremo fare addebito di una contraddizione di simil genere. Le grandi età dello spirito, appunto perché più ricche di spirituale equilibrio, non temono di spingersi arditamente su vie apparentemente contraddittorie. Quando Scoto Eriugena sembra lasciarsi troppo andare oltre sul sentiero della trascrizione filosofica dei misteri divini, egli immediatamente si riprende ponendo limitazioni inviolabili all'ardimento della sua virtù speculativa. Dopo avere colto audacemente le analogie fra le categorie della spiritualità umana e il mistero della molteplicità delle ipostasi in Dio, Scoto Eriugena immediatamente dopo soggiunge: « tutto quel che si dice e si pensa a proposito della semplicissima Trinità, è traccia pallida e teofania riflessa del vero, ma non è la verità stessa, perché questa sorpassa qualsiasi teoria, tanto della creatura ragionevole, quanto della creatura intellettuale (angelica). Poiché questa unità e questa trinità non son realtà



Digitized by Google

di cui una creatura qualsiasi possa farsi un'immagine o un'idea, comunque queste siano luminose e propinque alla verità. Noi siamo tratti da tutto ciò in errore, se noi ne facciamo il termine diretto ed immediato della nostra contemplazione ».

Scoto Eriugena insiste ripetutamente sulla formula che la nostra ricerca intellettuale è sempre una ricerca che deve aver il sentore del mistero e deve limitarsi al *quia*, mai pretendendo di raggiungere il *quid*. C'è qui veramente una contraddizione irresolubile? Possiamo dire veramente che no. Ogni sistema di pensiero, per essere convenientemente apprezzato e soprattutto per non essere arbitrariamente compreso, deve essere collocato nella cornice del suo momento storico e sullo sfondo dell'esperienza associata della civiltà di cui è trascrizione e in qualche modo garanzia.

Lunghi secoli di letteratura teologale ed ecclesiastica hanno scavato oggi un abisso fra vita di fede e vita di pensiero. È questo nostro ormai congenito complesso di inferiorità culturale che ci rende arduo di afferrare in pieno e di rivivere nella sua pienezza sintetica e ardita, combinazioni di speculazione e di intuizione mistica come quella di cui è interprete l'Eriugena. Ma se noi ci trasferiamo in quella solidarietà di natura e di soprannatura che caratterizza la cristianità del secolo IX, assisasi sulla distinzione dei poteri e sulla subordinazione immanente della natura alla soprannatura, noi vediamo molto bene che le apparenti contraddizioni di Scoto Eriugena, gli ondeggiamenti superficiali delle sue posizioni in contrasto, non sono che la polarizzazione ambivalente della spiritualità collettiva, che vive in un mirabile equilibrio instabile fra le percezioni dell'intelletto ragionante e le realtà carismatiche della pratica misterica vissuta.

Così profondo è in Scoto Eriugena il senso del mistero divino che quando egli, nel *De praedestinatione*, affronta il più oscuro problema della scienza divina, si perde in una molteplicità di distinzioni



Digitized by Google

che riecheggiano il *De divisione naturae*, facendoci constatare come, per proclamare l'ineffabilità assoluta di Dio, Giovanni Scoto non esiti a parlare perfino di una ignoranza di Dio, anche di fronte a se stesso.

« Ce ne vorrà del tempo », egli dice, « prima che noi possiamo enumerare tutti gli esempi scritturali o naturali della divina ignoranza. » Lo Scoto preferisce segnalare soltanto tre tipi principali di questa. Secondo il primo, Dio ignora il male. Secondo il secondo, Dio ignora tutto quel che non è contenuto nelle sue ragioni eterne, quel che è cioè impossibile. Secondo il terzo, Dio ignora tutto quello che non appare ancora nell'esperienza, ma le cui ragioni esistono però in Lui. C'è un quarto tipo d'ignoranza di Dio, ed è quello a norma del quale « Dio è detto ignorare di esssere nel novero delle cose che Egli ha fatto e che i filosofi si sforzano di raggruppare in dieci categorie ». A norma di questo tipo di ignoranza divina, a cui Scoto Eriugena è particolarmente attaccato, « bisogna affermare senza restrizione che Dio non si riconosce affatto esistente; né fra le cose che i filosofi hanno raggruppate nei dieci generi, né fra quelle, sostanze o accidenti, che un esame attento della realtà fa scoprire, né fra quelle che non è possibile trovare in alcuna sostanza o in alcun accidente, sia nelle ragioni segrete, sia nelle possibili, sia nelle impossibili ». Dio sa di non essere nel novero di alcuna di queste cose, perché sa che le sorpassa tutte con la sua ineffabile ed essenziale potenza, anzi più che potenza, che le sorpassa tutte con la sua incomprensibile infinità. Ed eccoci di nuovo in piena teologia negativa, il massimo dell'essere e il minimo del conoscere.

Quest'essere insondabile ha creato. L'attività creatrice anzi è, insieme alla scienza, il principale attributo di Dio. Nella sua bontà Dio ha creato liberamente il cosmo universo mediante il suo Verbo, la sua Sapienza, la sua Arte, la sua Verità, in cui tutte le cose risiedono pertanto da tutta



Digitized by Google

l'eternità, costituendo nel mistero del trascendente, un'unità immutevole.

In una formula paradossale Giovanni Scoto scrive che Dio stesso è creato. Naturalmente non vuol dire con ciò che Dio sia il prodotto di un altro essere, vuol dire soltanto che in un certo senso Dio crea se stesso. Tocchiamo qui il punto più oscuro e più delicato della speculazione eriugeniana. « Quando noi affermiamo », scrive il teologo di Carlo il Calvo, « che Dio si crea, non bisogna intendere altro che la creazione stessa delle cose. Poiché la creazione di Dio, vale a dire la sua manifestazione, è la produzione degli esseri ».

Nulla di più intempestivo che trarre motivo di scandalo da questa audace affermazione dell'Eriugena e arguire che ci si trovi qui in piena atmosfera panteistica. Il panteismo non è che una forma di attenuazione diffusa e indistinta del senso del divino. Un senso del divino che investa la pienezza della vita, che accompagni ogni istante dell'esistenza, quando sia affidato alla consapevolezza profonda che di fronte all'Eterno noi siamo la quintessenza della caducità e della precarietà, non può mai sconfinare nella genericità vuota del panteismo. Si può dire anzi che nulla è tanto lontano dal panteismo quanto la fede cristiana nella universale ed ininterrotta assistenza creatrice e sostentatrice del Padre. Le ardite frasi dell'Eriugena non vogliono dir altro che Dio crea se stesso in quanto si manifesta; che la sua opera creatrice e provvidente, per quanto possa trasferirsi estrinsecamente nelle creature finite, non cessa di essere una teofania. Lo scrittore versatile e sensibile, per fissar meglio il proprio pensiero, chiama al soccorso una immagine non infelice: « Come la intelligenza umana, quando riflette su una immagine ricevuta e si esprime quindi mediante segni sensibili, mediante parole o mediante gesti, può dirsi che *divenga*, così la divina essenza, che sorpassa ogni intelletto, è detta, a buon diritto, *creata* nelle cose che essa produce, affinché coloro che cercano di



Digitized by Google

conoscere tale essenza divina possano ritrovarvela. »

Tale manifestazione, attraverso la quale Dio è detto crear se stesso, è duplice. Si realizza cioè nelle cause primordiali e secondariamente negli effetti contingenti di queste cause. Talmente viva e avvincente è l'atmosfera di mistica consapevolezza dell'appartenenza a Dio in cui si muove la vita religiosa e spirituale di cui Scoto Eriugena è interprete e guida, che il rapporto permanente instaurato da Eriugena fra Dio e la creatura ha qualche cosa di statico. « In Dio » egli dice « tutte le cose esistono immutabilmente ed essenzialmente. Egli è di tutte le creature la divisione e la riunione, il genere e la specie, né il tutto né la parte di alcuna. Ma tutto è rampollato da Lui, è in Lui, è per Lui. Egli è il principio, la struttura, la fine dell'universo. »

Accusare di panteismo questa visione significa non saper cogliere i caratteri genuini del pensiero cristiano nelle sue varie epoche storiche. Se Dio è tutto e tutto è Dio per Scoto Eriugena, questo è vero soltanto perché il vero essere delle cose non è quel che esse sembrano avere in se stesse, ma quel che esse hanno nella conoscenza divina, in cui tutto è uno e tutto è Dio stesso.

Ma qual'è dunque la consistenza autonoma dell'universo? Sarebbe stolido e anacronistico pensare che per Giovanni Scoto Eriugena questa esistenza autonoma si annulli e si volatizzi disperdendosi nell'unica assoluta e trascendente realtà di Dio. Noi siamo venuti scoprendo attraverso questa rievocazione della secolare evoluzione culturale nel mondo mediterraneo, che c'è, alla radice della nostra esperienza così precristiana come cristiana, una istanza dialogica per cui il rapporto fra l'uomo e Dio, fra il mondo empirico e il mondo trascendentale, tra il transitorio e l'eterno, è concepito costantemente come un rapporto del finito all'infinito, dell'io all'altro dall'io. Tale costituzione dialogica traspare, passo per passo, attraverso tutta la spe-



Digitized by Google

culazione eriugeniana. La nozione del Verbo costituisce la mediazione fra i due mondi. Ora questa nozione del Verbo, nozione basilare quale sintesi e paradigma delle idee primordiali, sul modello delle quali le realtà cosmiche sono state foggiate nelle loro molteplici forme, è al centro dello schermo sul cui sfondo si profilano agli occhi di Eriugena le essenze create.

La natura che è creata e crea, l'insieme cioè delle cause primordiali, appare all'Eriugena come la realtà che per prima è stata creata dalla causa creatrice del tutto. Appare come la natura che crea, a sua volta, tutto quel che esiste al di qua di essa. Queste nature create e creanti sono appunto considerate creanti in quanto rappresentano i prototipi dai quali derivano le creature contingenti. E sono in pari tempo create, in quanto riflettono la superessenza divina, di cui costituiscono le supreme partecipazioni. La loro capacità creativa non è che il riflesso e la derivazione della capacità creativa di Dio.

Non per questo siamo autorizzati a dire, come pure si suole affermare comunemente, che nel pensiero di Scoto Eriugena riaffiori la visione neo-platonica della progressiva degradazione dell'essere dall'Uno. Noi abbiamo già visto in quale misura il neo-platonismo rientra nella grande corrente della tradizione culturale mediterranea e sotto quali aspetti ne rappresenta una accidentale deviazione. Chi sogna e vaneggia di reminiscenze specificamente neo-platoniche nel pensiero cristiano medioevale, si rivela insensibile a quelle che sono le peculiarità inconfondibili della speculazione nel Medio Evo cristiano; si rivela soprattutto inadatto a scorgere come questa speculazione si inserisce nel secolare piano di sviluppo di questa mirabile sintesi di fattori eterogenei, che è la cultura mediterranea.

Il cristiano medioevale, per quanto affinato nell'esercizio delle sue capacità dialettiche e speculative, non avrebbe mai osato uscire in quelle



Digitized by Google

espressioni blasfeme con le quali, accennando alla inutilità di ogni forma di culto esterno, Plotino aveva detto una volta che gli dei sarebbero dovuti andare a lui, anziché lui andare agli dei, data la sua estatica ricongiunzione filosofica alla spiritualità dell'essere primo.

Per Scoto Eriugena la dipendenza delle cause prime come degli esseri contingenti da Dio, è una dipendenza di partecipazione, ma non di commistione. È piuttosto la distribuzione dei doni e delle elargizioni divini, consumata e celebrata dagli esseri superiori agli inferiori. Scoto Eriugena fa esplicitamente ricorso ad un vocabolo greco più esatto e più espressivo per indicare, senza possibilità di equivoci, la natura speciale di questa successiva e gerarchica partecipazione: *metoché* o *metusia*, vale a dire *post-habens* o *secundo habens*, *post-essentia* o *secunda essentia*. Donde è facile comprendere che la partecipazione di cui parla Scoto non è altro che la derivazione di un'essenza secondaria di fronte ad una essenza superiore, e non è altro che la distribuzione di esseri compiuta da questa.

Le enunciazioni di Scoto Eriugena al riguardo sono al sicuro da qualsiasi ambiguità. Dopo avere raggruppato sotto il medesimo termine di «creatura» così le cause principali come i loro effetti contingenti, il filosofo dell'età carolingica rileva nitidamente che la distinzione fra queste due forme della quadriforme natura non è affatto un risultato soggettivo della nostra capacità cogitante, del nostro istinto dialettico verso la distinzione e verso la gerarchia dei fenomeni. Essa si incontra piuttosto nella natura stessa delle cose, dove le cause sono nettamente e ontologicamente separate dagli effetti.

Dio contiene in sè l'essere di tutte le cose; in modo però che sussista una reale distinzione fra la sua natura e la natura di queste cose create. Se è vero che Dio solo rappresenta e costituisce la genuina e primordiale essenza delle creature, è



Digitized by Google

altrettanto vero che tutto quello che esiste al di fuori di Dio e sussiste in qualche maniera, in quanto comincia a sussistere per virtù della produzione divina, è contenuto e racchiuso nello spazio e nel tempo. La esistenza spaziale e temporale non è un'esistenza primordiale. Questa esistenza primordiale è solo negli abissi incommensurabili di Dio. Ma questo non vuol dire che l'esistenza spaziale sia un nulla. Nell'ordine della partecipazione le realtà contingenti possono apparire fantasmi. Ma in rapporto all'esistenza effimera ed umbratile degli epifenomeni sensibili, le realtà create posseggono nel loro intimo una autentica sussistenza. Questi effetti delle cause primordiali racchiudono in sé tutti gli esseri distribuiti nel tempo. Visibili o invisibili, spiegano la loro esistenza in un ordine determinato in anticipo e costantemente sotto la guida della Provvidenza.

L'uomo, in particolare, occupa, nel loro novero, un posto eminente, come mondo in miniatura, in cui tutti i generi, tutte le specie, tutte le forme, tutte le loro molteplici suddivisioni, sono raffigurate e in qualche modo attuate. « L'uomo », scrive l'Eriugena, « è stato creato ad immagine di Dio, perché in lui si celebrasse il connubio della creatura intelligente e di quella sensibile, che egli riassomma in sé come i due poli estremi. È stato creato per costituire la *medietas* e la *adunatio* di tutte le creature. Perché non esiste creatura al mondo che non possa essere ritrovata e considerata nell'uomo ».

L'uomo è pertanto la *conclusio* e l'*officina* di tutto quello che esiste. Partecipa all'intelletto angelico, alla sensibilità degli animali, alla vita delle piante ed ha in proprio la sua ragione. Sussiste in un corpo e un'anima.

Ma quest'essere, mirabilmente composito, prodigiosamente multanime, dalle innumerevoli istanze e dalle più disparate valenze, ha subìto un processo di contaminazione interiore, che ha paralizzato le sue attitudini, ottuso le sue capacità, rotto l'intimo suo equilibrio. La causa di tutto questo è



Digitized by Google

stata la colpa di origine. Scoto Eriugena non sente alcun bisogno di tornare, come ai tempi di sant'Agostino, ad indagare la natura del peccato originale, la misura del perturbamento che esso ha introdotto nel fascio delle virtù operative dell'uomo. Una dottrina specifica ed elaborata della colpa d'origine era stata necessaria quando si era trattato di dividere, nella sfera della vita associata umana, le mansioni dei cuochi da quelle dei medici. In fondo che cosa c'era rimasto di ineffettuabile e di intraducibile nella realtà, nel meraviglioso motivo difensivo che Platone aveva messo sulle labbra di Socrate, al cospetto dei suoi presunti giudici?

Socrate si era comparato nel *Gorgia*, ad un medico che aveva, perigliosamente, preteso di ammannire medicamenti e farmachi ad un manipolo di giovincelli, viziati da tutte le leccornie dei più condiscendenti cuochi. Gli si sarebbe potuto domandare chi avrebbe potuto dimostrare che questi eterni fanciulli che sono gli uomini avessero bisogno di medici. Alla loro igiene e alla loro salute fisica non poteva essere sufficiente l'arte euforica dei cucinieri? Ed ecco perché il cristianesimo e soprattutto san Paolo erano venuti tempestivamente e provvidenzialmente a rincalzo della comparazione platonica, additando l'umanità come viziata e corrosa in radice dalla primitiva defezione di Adamo. Il giorno in cui, una volta convertito l'impero al cristianesimo, si era trattato di edificare la nuova società cristiana, Agostino era venuto in buon punto ad escogitare e a svolgere la dottrina precisa ed esauriente della colpa originale e della duplice città, perché cuochi e medici avessero gli uni e gli altri le loro legittime pezze d'appoggio e la loro tecnica giustificazione nell'assolvimento dei rispettivi còmpiti. Il giorno in cui i medici avessero decampato dalla dottrina agostiniana della colpa d'origine, avrebbero implicitamente, strano paradosso!, strappato i loro titoli, smantellato i loro privilegi, abbattuto le loro roccaforti.



Digitized by Google

Nel secolo IX la dottrina della colpa e del riscatto, che è la base stessa della distinzione fra politica e religione, fra Chiesa e Impero, non ha alcun bisogno di essere ribadita e dilucidata. Vive nella coscienza di tutti, perché la si avverte e la si sente concretata nelle forme stesse dell'organizzazione ecumenica cristiana, ripartita tra la Chiesa, comunità di malati sotto la disciplina dei medici, e l'Impero, comunità di infanti sotto la tutela di alimentatori e di provveditori di comestibili.

La visione cosmica e umana di Scoto Eriugena può conchiudersi dopo ciò in un finale sinfonico grandioso. La certezza del riscatto operato da Cristo apre ai suoi occhi una prospettiva grandiosa di reintegrazione finale. L'uomo potrà evadere, in virtù dei carismi, dal livello di degradazione in cui l'ha precipitato il peccato di Adamo, per raggiungere la sua meta e il suo destino spiritualizzati.

La quarta ripartizione degli esseri secondo Scoto Eriugena è quella che non è né creatrice né creata. Si identifica dunque con Dio, in quanto Dio è il fine verso cui tutte le creature aspirano a ritornare. Se Dio è il principio che ha creato il tutto, è parimenti il fine in cui ogni essere va cercando il suo riposo eterno ed immutabile. Il ciclo così si chiude e l'espiazione del primo fallo di Adamo è un còmpito cosmico oltre che umano.

Domanda il maestro al discepolo nel *De divisione naturae:* « Credi tu che il Verbo di Dio in cui, attraverso cui e per cui, tutte le cose sono state fatte, sia disceso negli effetti delle cause primordiali, come uomo ? ». « Lo credo fermamente », risponde il discepolo. E il maestro sussurra: « Perché mai è disceso ? » Il discepolo non sa che rispondere e il maestro stesso spiega: « È disceso per un solo motivo, che è quello di salvare nella sua umanità gli effetti di quelle cause primordiali che a lui sono, come a Dio, eternamente e immutabilmente presenti. È sceso per farli rientrare in esse, in virtù di una ineffabile unione, onde salvarli e salvare con questi effetti le cause stesse ».



Digitized by Google

La cristologia di Scoto Eriugena, la *inhumatio* del Verbo, come egli dice, è una cristologia realistica. Il Cristo, vero uomo e vero Dio, uno nella sua persona, duplice nelle sue nature, si è offerto quale vittima per il peccato. Ma gli effetti della sua redenzione non sono limitati e circoscritti all'umanità. Anche gli angeli ne hanno risentito il beneficio. E la Chiesa, che è il risultato dell'opera redentrice, è una società spirituale che comprende gli spiriti celesti come le anime dei giusti trapassati. La Chiesa, corpo mistico del Cristo, si forma in virtù dei due grandi Sacramenti: il Battesimo e l'Eucaristia.

Ma nel processo di reintegrazione che dopo il Cristo porta i redenti alla vita soprannaturale, tutto il mondo è impegnato. Perché anche il mondo materiale, che è frutto del peccato, aspira a ritornare alle sue cause, che ne costituiscono la struttura genuina. Questo ritorno si effettuerà alla fine dei tempi, mercé la scomparsa delle forme sensibili. Non saranno soltanto le creature sensibili ad effettuare il loro rituffarsi nelle cause primordiali, bensì anche le creature dotate d'intelligenza effettueranno il medesimo ritorno, mercé la fusione intima della loro capacità conoscente e della causa conosciuta. C'è una natura buona dell'universo che attende soltanto questa ricongiunzione finale con le cause prime. La sua aspettativa sarà coronata da successo. Tutto quello invece che è malvagio ed empio sarà destinato alla distruzione futura e all'annullamento.

Alla risurrezione degli uomini, che rappresenterà la prima tappa del ritorno universale delle cose alla fonte prima della loro sussistenza, seguirà un secondo movimento ascensionale delle cose tornanti a Dio. Sarà il momento in cui Dio assorbirà nella propria sostanza tutti gli esseri ancora sussistenti, non alla maniera delle cause primordiali, ma come l'aria sembra trasformarsi in luce e il ferro fuso in fuoco, senza che con questo siano annullate le rispettive sostanze. Bisogna ben rico-



Digitized by Google

noscere spiritualmente che al tramonto del mondo, ogni natura, sia corporale, sia spirituale, sembrerà trasformata e riassorbita in Dio solo, pur rimanendo intatta e identica a sé stessa. E Dio stesso, che è per sé incomprensibile, diverrà attingibile, in qualche modo, nella creatura, la quale diverrà prodigiosamente Iddio: *ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertetur.*

Questa sarà la beatitudine celeste.

Così si chiude la visione mistica del filosofo carolingico. Il programma dell'economia cristiana si spiega così integralmente dinanzi ai nostri occhi. In esso si inquadra alla perfezione una concezione totalitaria del mondo, ben rispondente alle condizioni politico-sociali della cristianità, cui la creazione dell'impero d'Occidente, per opera di Leone III, aveva dato assise politiche e internazionali perfettamente consone all'esperienza cristiana. C'è qui definita la funzione capitale del Verbo incarnato, della sua opera e della sua grazia, nel cammino dell'universo in direzione della sua reintegrazione finale. I corpi risorti saranno convertiti in spirito. Una spiritualizzazione totale dell'universo farà scomparire tutti gli elementi impuri della carnalità, derivata dal peccato d'origine. E il ritorno del contingente alle cause, del finito all'infinito, del teofanico a Dio, conchiuderà il ciclo di questa esistenza universale che, posta dall'atto creativo di Dio, si ricongiunge a Dio mercé il mistero della redenzione nel Verbo incarnato.

Così la grande concezione di Scoto Eriugena appare nella sua organica completezza. Trasmigrando nell'isola di san Patrizio la cultura mediterranea vi aveva ricevuto, da parte di un popolo vergine, sgombro di qualsiasi prevenzione perché costantemente immune dal dominio politico di Roma, un vaglio discriminatore. Una sintesi si era automaticamente formata fra tutto ciò del vecchio patrimonio ellenico classico chę poteva essere assimilato ed elaborato dalla esperienza cristiana e dalle idee centrali della rivelazione evangelica.



Digitized by Google

Nell'ora in cui la chiesa di Roma, alla dilacerata unità mediterranea sostituisce l'unità continentale del sacro Impero, questo maestro irlandese appresta, alla famiglia degli affratellati nella duplice città del secolo e dell'eternità, una interpretazione dell'universo cosmico e umano in cui gli spiriti possono adagiarsi, riflettendo da sé la sicurezza e la fiducia che nascono spontanee da una fede e da una ragione armonicamente congiunte.

L'ora è piena di mistero e di seduzione. Si comprende perfettamente come lo sforzo dell'ulteriore speculazione religiosa tendesse istintivamente ad irrigidirla e a perpetuarla mercé la ragione.



Digitized by Google

# IX

# SANT' ANSELMO

Digitized by Google

Digitized by Google

Risultato portentoso di una intensa e diuturna trasmigrazione di motivi culturali mediterranei al di là della Manica e del Canale di san Giorgio, la filosofia di Scoto Eriugena, amalgamando in sé il meglio delle tradizioni classiche e della esperienza cristiana, aveva riportato sul continente europeo, alla corte dei carolingi, le linee direttive della nostra tradizionale visione della vita. Con un impeto alato che fa della speculazione dell'Eriugena una delle più potenti sintesi che la tradizione del cristianesimo abbia conosciuto, il celta d'Irlanda aveva saputo giustapporre il meglio delle correnti elleniche, trasfuse da una parte nel neo-platonismo, dall'altra nella patristica e nella mistica greca, alle istanze attuali, imposte dalla particolare configurazione che il mondo ecclesiastico occidentale era venuto assumendo dopo la separazione dell'Oriente bizantino e la irruzione islamica nel Mediterraneo. L'armonia dei due poteri, il politico e l'ecclesiastico, nella costituzione del Sacro Impero, gli aveva consentito una audacissima visione dell'universo, nella quale fattori mistici e fattori razionali avevano trovato la possibilità di uno scambievole accordo.

Per un singolare contrapposizione, che non manca di profondo significato, al tramonto del secolo XI sarebbero stati gli italiani a riportare oltre Manica la luce del magistero mediterraneo.



Digitized by Google

E questa volto tutto il loro sforzo avrebbe trovato il suo punto di convergenza nel programma di fissare, mercé la ragione, quella sintesi, che all'epoca dell'Eriugena e nel suo spirito sistematico era stata il risultato naturale di una temperie pubblica particolarmente propizia alla traduzione in atto di quelle che sono la pedagogia della vita associata e la filosofia della storia, implicite nella concezione cristiana della vita.

La ragione non ha sempre, nell'evoluzione psichica dello slancio vitale e nelle affermazioni ripullulanti della spontaneità e dello istinto spirituale, una funzione di disciplinatrice e di fissatrice? Son passati due secoli dalla calata dell'Eriugena alla corte di Carlo il Calvo. Il pontificato romano, miseramente decaduto dalla grandezza dei tempi di Leone III e di Giovanni VIII; nuovamente inquietato dai problemi assillanti dell'Oriente e sotto la marea dilagante dello slavismo; rivede i suoi programmi e tende ad una più vasta egemonia. Ha trasportato le insegne imperiali dall'Occidente franco al mondo teutonico. Lo spostamento non va esente da vaste ripercussioni etnico-politiche. Come una di queste possiamo considerare la conquista dell'Inghilterra per opera dei Normanni.

Condottiero militare ardimentoso e in pari tempo politico sagace e ricco di risorse, Guglielmo, figlio naturale di Roberto, duca di Normandia, sbarcava nel settembre del 1066 sulle coste britanniche e il 14 ottobre riportava la grandiosa vittoria di Hastings.

Nel Natale successivo egli era incoronato re d'Inghilterra a Westminster. Non fu governo pacifico il suo. Fu impresa ardua e cruenta domare la resistenza armata dei proprietari e degli sceriffi inglesi prima, l'invasione rivale danese dopo. La conquista completa della Inghilterra non fu compiuta se non nel 1071, e Guglielmo rafforzò il proprio potere solo a prezzo di un'instaurazione dura e massiccia di un regime feudale, che avrebbe poi dato per lunghi secoli filo da torcere alla corona. Il clero



Digitized by Google

britannico si era schierato, non senza disinvolta condiscendenza, fin da principio con l'invasore. Ma male gliene incolse. Guglielmo trovò il modo di far deporre sotto l'accusa di simonia l'arcivescovo inglese di Canterbury, Stigand, sostituendolo con un italiano di Pavia, che aveva portato nella badia Normanda di Bec la sua consumata scienza giuridico-canonica e la sua vasta conoscenza del mondo ecclesiastico latino. Egli era già il consigliere di Guglielmo, che nel 1066 lo aveva trapiantato dalla Badia di Bec a capo della nuova abbazia di Saint'Etienne a Caen. Anche Lanfranco dové vincere qualche resistenza sulla sede arcivescovile di Canterbury, insidiata soprattutto dalla rivalità dell'arcivescovo di York, Tommaso. Ma il sinodo convocato da Guglielmo nel 1072 riconobbe Lanfranco primate d'Inghilterra. Le grandi riforme di Gregorio VII dovevano trovare in lui oltre Manica un applicatore fedele, per quanto prudente e temperato. Gli avventurieri normanni che avevano portato in Inghilterra come in altre parti di Europa, l'audacia della loro conquista, e che avevano avuto nel clero uno dei più efficaci istrumenti della loro espansione, non si sarebbero sempre mostrati, come suole invariabilmente accadere quando l'autorità religiosa troppo leggermente si lascia andare a concessioni verso i poteri della terra, memori dei benefici e delle convalide ricevuti. Fu specialmente il figlio e successore di Guglielmo il Conquistatore, Guglielmo II il Rosso, quegli che si sarebbe trovato innanzi in atteggiamento di fiera resistenza, alle sue esorbitanze, il successore di Lanfranco, così nel governo abbaziale di Bec prima come nella sede di Canterbury poi, un altro italiano, Anselmo di Aosta.

Quando nel 1093 Guglielmo il Rosso lo riconosceva come primate, Anselmo aveva già, nei lunghi anni della sua vita monacale, compiuto una opera di maestro e di dilucidatore del dogma memorabile nella storia della nostra tradizione. Dall'epoca di Scoto Eriugena al declinare dell'XI secolo



Digitized by Google

si potrebbe dire che la cultura religiosa del mondo mediterraneo avesse sonnecchiato. Il programma scolastico delle istituzioni carolingiche collocava la dialettica al vertice del *trivium*. Il capitolare *De litteris colendis* aveva raccomandato lo studio della grammatica, mirante a favorire la comprensione della Scrittura mercé la retta interpretazione degli *schemata* e dei *tropi*. Coltivare la dialettica doveva tendere ai medesimi fini. Data la organica e sinfonica distribuzione delle attività culturali, in un mondo così saldamente fuso nella comune e solidale esperienza della fede cristiana, e nel concorde proposito dell'approfondimento educativo, non si sarebbe potuto immaginare gerarchia diversa fra le zone del tirocinio scolastico. Da sant'Agostino a Rabano Mauro, attraverso Cassiodoro ed Isidoro di Siviglia, la dialettica figurava invariabilmente fra quelle spoglie egiziane, di cui la generazione cristiana dell'Esodo era autorizzata a far tesoro, per la sua peregrinazione attraverso il deserto. Le posizioni aberranti di Berengario di Tours, che si spingeva troppo oltre nella interpretazione razionale del dogma eucaristico, spogliandolo di quel velario di mistero, che l'aveva sempre accompagnato, così nella fase liturgica come nella riflessione teologica, nei secoli cristiani, potevano lasciar perplesso un Lanfranco, di fronte all'applicazione della esegesi razionale al patrimonio sacro della rivelazione. Ma erano esitazioni momentanee e perplessità precarie. Proprio perché la grande costruzione unitaria del mondo ecclesiastico e politico, nella burrascosa età successa all'impero carolingico, sembrava traballare sulle sue basi, e i sovrani, specialmente i più lontani dall'influsso diretto di Roma, sembravano progressivamente accrescere le loro pretese, e aspirare a trasformare le loro mansioni burocratico-statali in mansioni di ministero spirituale e di invadenza nel dominio riservato ai medici della comparazione platonica, tanto più acuto si faceva il bisogno di tentare di dar forma definitiva di sistemazione concettuale



Digitized by Google

ai presupposti dogmatici e carismatici, che avevano presieduto alla costituzione dell'unità continentale, mercé l'impero consacrato da Leone III.

Il grande interprete di questo bisogno impellente e irresistibile di fissare attraverso tutto un piano di propedeutica razionale le posizioni basilari della visione cristiana dell'universo è il successore di Lanfranco così a Bec come a Canterbury, un italiano, Anselmo di Aosta.

Nato nel 1033 da un longobardo, Gandolfo e da una discendente da prosapia romana, Ermengarda, Anselmo aveva trascorso nella sua nativa *Augusta Praetoria* gli anni della fanciullezza, ai piedi di quelle Alpi che, secondo la frase del suo biografo, Eadmero, dovevano apparire alla sua ingenua fantasia come l'arduo accesso alla Reggia di quel Dio che è nei cieli. Monaco a Bec all'età di venticinque anni, trascorreva nell'abbadia lunghi anni, priore ed abbate. È l'epoca nella quale nei chiostri si formano i grandi maestri della spiritualità e si temprano gli spiriti chiamati alle grandi riforme morali.

In uno dei capitoli di quel singolare libretto che il biografo di Anselmo, Eadmero, ha compilato, basandosi sui propri ricordi, col titolo *De sancti Anselmi similitudinibus*, la popolazione del Regno di Dio è ripartita in tre classi: quella dei semplici fedeli, che si trovano nella città del loro Signore, esposta a tutte le scorrerie e a tutte le depredazioni del nemico; quella dei monaci, i quali dimorano nel castello e sono al sicuro da ogni rischio, finché materialmente o spiritualmente non cedano alla tentazione di tornare alla rischiosa circolazione della città; infine quella degli angeli, ospiti dell'inviolabile torrione.

Strano osservare come il mondo angelico occupi un posto di preminente rilievo in tutte le meditazioni, così morali come teologiche e mistiche, del monaco e dell'arcivescovo. Questo scrittore, in cui si riflettono così visibilmente le nuove tendenze che le trasformate circostanze del mondo feudale



Digitized by Google

fanno affiorare alla superficie della speculazione religiosa e soteriologica nel corso del secolo undecimo, sembra tanto più innalzare il suo sguardo alla visione del mondo trascendente ed angelico, quanto più vastamente i suoi interessi e le sue preoccupazioni vanno verso l'àmbito della vita concreta.

Anselmo deve essere stato un padre e un rettore di monaci quali raramente se ne sono visti. Persuaso che l'abbate è innanzi tutto maestro e dottore, non appena egli è designato a tale dignità, affida a persone di fiducia le cure assorbenti dell'amministrazione, per poter attendere più liberamente ed efficacemente alla educazione spirituale dei suoi religiosi. Cura in maniera particolarissima la formazione dei giovani, non mancando di osservare che lo spirito degli adolescenti è paragonabile ad una cera molle, incapace di conservare la impronta che si tenta di lasciarvi se essa non viene calcata con assiduità e metodo, mentre gli uomini maturi sono in maggioranza troppo irrigiditi nella loro essenza spirituale, per soggiacere ad una qualsiasi forgiatura.

Se pertanto e per la sua perizia abbaziale e per il suo ministero monastico Anselmo appare come una delle figure più notevoli ed uno dei tipi più completi e rappresentativi della istituzione che Benedetto di Norcia aveva donato alla tradizione del cristianesimo, d'altro canto, per il suo passaggio dallo stato monastico alla dignità vescovile e soprattutto per l'orientamento originale da lui dato alla speculazione teologica, si potrebbe dire che Anselmo rappresenta come una vetta segnante lo spartiacque fra due momenti radicalmente difformi nella tradizione pedagogica ed apologetica del cristianesimo cattolico, per quanto in perfetta continuità l'uno all'altro.

Da questo punto di vista egli è un ricapitolatore e un precursore. È un ricapitolatore perchè la sua vita spirituale è tutta nel chiostro e per il chiostro. Ma è anche un precursore, perché lo sforzo da lui compiuto per avvolgere come in una



Digitized by Google

rivestitura marmorea il venerabile patrimonio della fede in tutto un complesso di argomentazioni razionali, è uno sforzo che risponde ad una esigenza della spiritualità cristiano-mediterranea, che si farà sentire fino alla grande sintesi di san Tommaso di Aquino.

Quasi un secolo fa il nostro Luigi Tosti, la cui produzione storica avrebbe ben potuto e dovuto meritare altra fruttifera efficienza fra noi, se l'andazzo dello storicismo idealista non ci avesse miseramente allontanato ed alienato dai nostri più alti interessi spirituali, dedicava ad Anselmo una pagina piena di fervore e di entusiasmo, che ben rispecchiava la sua squisita sensibilità alle autentiche glorie della nostra tradizione monastica italiana. Eccola: « Monaco di Benedetto, educato alla scuola di Lanfranco nel monastero di Bec, tutto nelle dolcezze di un misticismo, di cui è sì larga la vena nel chiostro, per un'anima che sente nel cuore, ed immagina nella mente, Anselmo incominciò per le tacite vie della meditazione ad esercitare la ragione. Incominciò a ragionare come un monaco, e finì col ragionare come un filosofo. I monaci gli chiesero una norma a ben meditare, ed egli scrisse il *Monologio:* soliloquio fecondo di verità, in cui cerca di provare l'esistenza di Dio per argomenti metafisici, e con la forza della ragione non dubita discorrere della natura e delle persone divine. Poi interroga se stesso nel suo *Proslogio*; o meglio fa addimandare dalla Fede alla sua intelligenza di quel che creda, e con seguito ragionamento aduna il detto nel *Monologio*. In questi due trattati, da cui ingegni più maturi nella Filosofia hanno attinto idee di proceduto sapere, è chiaro vedere di che indole fosse la mente del Santo. Egli fu Dialettico non per amore di conquiste, come Abelardo, ma per amore della verità, e della verità non intuita da una mente che cerca per possedere, ma da un cuore che cerca di farsi possedere. Egli non battagliò nelle scuole; parlò con Dio e con se stesso: nessun testimone alle fatiche del suo pen-



Digitized by Google

siero, monda di superbia la sua ragione, fu libera, non invidiata, incolpata, misticamente filosofò di Dio. Perciò fu ragionatore e non razionalista, come Abelardo. Il razionalismo racchiude nel seno il bene ed il male, il trionfo ed il naufragio della ragione, la vita e la morte dello spirito. La ragione di Sant'Anselmo si levò come colomba dalle cime del cuore a cima di verità; e se per via incontrò Roscellino, che turbava il dogma della Trinità pel suo nominalismo, lo combatté a guisa degli antichi Padri, scrivendo e non altro. Quella di Abelardo, come guerriero di ventura, che a meglio armeggiare, si spoglia dell'armadura, scrollò il giogo dell'autorità; e se per questo fu vulnerabile dall'errore, magnificò le sue forze, perché le saggiò in uno più difficile agone. Sant'Anselmo civilizzò la ragione umana, Abelardo le aggiunse ardire, san Tommaso la rese figlia di Dio col ragionevole dommatismo della sua *Somma.* »

Non molti anni prima che il nostro Luigi Tosti dedicasse nel suo *Abelardo* alla posizione di sant'Anselmo nello sviluppo della teologia medioevale questa pagina, densa di acume intuitivo e di fervore monastico, un grande teologo cattolico tedesco, troppo presto rapito dalla morte alle discipline storico-religiose, Giovanni Adamo Moehler, aveva dedicato a sant'Anselmo un saggio pieno di significato, che l'amicizia fedele del Döllinger doveva raccogliere nel novero delle *Gesammelte Schriften.* Il Moehler, morto nel 1838 poco più che quarantenne, aveva portato nella sua esplorazione storica del cristianesimo una concezione larga e comprensiva, che doveva fare della sua scuola a Tubinga un centro di irradiazione ricco di efficacia in tutta la cultura germanica della prima metà del secolo decimonono. Egli si contrapponeva nettamente alla scuola parallela del Baur, vedendo nell'evoluzione della tradizione ecclesiastica le ripercussioni infinite, sempre intimamente collegate e logicamente giustificabili, dell'iniziale spirito evangelico. Nella sua ricostruzione delle tappe



Digitized by Google

traversate dallo spirito cristiano in sviluppo in mezzo alla comunità europea, egli non poteva non consacrare a sant'Anselmo una attenzione particolare. Ed egli avvertiva, nella posizione del mistico valdostano passato al governo della sede di Canterbury, un travaglio spirituale, che non era tanto quello di convertire atei alla credenza in Dio, quanto quello di dare, alle espressioni della fede, il rivestimento e il sostegno delle più salde e cogenti prove razionali. La formula anselmiana « fides quaerens intellectum » non andava tanto considerata da un punto di vista filosofico, quanto da un punto di vista teologico. A distanza di un secolo, il punto di vista del Möhler, è oggi il punto di vista di Carlo Barth, come di A. Koyré. Dedicando nel 1931 un saggio fondamentale alla prova anselmiana dell'esistenza di Dio, il primo ha nettamente e vigorosamente affermato che il *Proslogion* di Anselmo e la prova di Dio ontologica contenuta in esso, rappresentano un frammento prezioso « di una tipicamente valida, incisiva, genuina teologia ». Il secondo ha scritto testualmente così: « Il *Proslogion* è un'opera di pura metafisica teologica, dettata da un teologo, da un monaco, per monaci e per credenti, e non già per l'insensato, che il *Proslogion* si dà l'aria di combattere. Lo scritto non vuole affatto ottenere conversioni. » (Karl Barth, *Fides quaerens intellectum.* Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München, 1931. A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Parigi, 1933).

E tutto ciò è vero, anche se non è tutta la verità. È stato sempre un errore della tradizione filosofica moderna, da Cartesio in poi, quello di isolare l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio dal mondo complesso di esperienze, di credenze, di aspirazioni, e di pratiche devozionali, in cui vivevano e si muovevano, non soltanto Anselmo e i suoi monaci, ma tutti i suoi contemporanei. E come tutte le grandi espressioni della speculazione umana in travaglio,



Digitized by Google

anche l'apologetica anselmiana va considerata e proiettata sullo sfondo globale della civiltà a lui contemporanea. Con la creazione dell'impero cristiano di Occidente, la Chiesa cristiana di Roma aveva dato alla civiltà europea un'ossatura ed una struttura unitarie, in cui tutte le forme dell'attività spirituale, così singola come associata, avevano trovato il loro appagamento adeguato e il loro scambievole agganciamento armonico e vitale. Per tre secoli, questa società europea aveva vissuto, pur attraverso dissensi e rivalità, che avevano puro valore e circoscritta entità di scaramuccie, una vita di pacifica e solidaria collaborazione sotto l'egida di idee e di istituti che racchiudevano un'anima di spirituale universalità. Ma si può dire che nel processo di trasmigrazione delle alte idealità religiose, il conservare le istituzioni in cui esse si concretano è compito straordinariamente più difficile che quello di farle servire al ringiovanimento e alla metamorfosi degli umani aggregati. La Chiesa, e specialmente le sue anime più sensibili e più vigili, che non potevano essere altro che anime monastiche (paradossale ambivalenza della solitudine e della contemplazione claustrali!) dovevano avvertire le crepe che si andavano delineando nella compagine della cristianità europea, specialmente su quelle linee periferiche, alle quali riusciva più malagevole far giungere l'azione dello spirito romano e lungo le quali più malsicura si svolgeva la tutela dello spirito accentratore. Non per nulla Anselmo dovrà sentire nella sua sede primaziale di Canterbury il morso dell'insidia politica di quella casa regnante che era salita sul trono inglese facendo appello alla assistenza di un ex-monaco di Bec.

Come dunque ovviare alla minaccia della disgregazione incombente? Come paralizzare in anticipo i denunciabili tentativi di dissoluzione? Le grandi crisi politiche hanno sempre il loro presupposto e la loro anticipata e sofistica giustificazione in crisi di idealità religiose. La grande unità cristiana e



Digitized by Google

imperiale del Medio Evo doveva sentirsi nell'animo il presentimento di quel processo di rallentamento dei vincoli unitari che avrebbe raggiunto, a meno di tre secoli di distanza, nel grande scisma di Occidente, l'ora cruciale. Era altrettanto istintivo il bisogno di correre ai ripari e di appoggiare su basi incrollabili l'edificio levato lembo a lembo dall'esperienza religiosa del Medio Evo credente. E un proposito di tal genere non poteva fare appello che alle forze dell'attività razionale. Dimostrare razionalmente quel che si crede non è, nella comune valutazione degli uomini, offrire alla fede lo scudo e il rivestimento inattaccabili?

Era una formidabile tentazione. Non poteva investire che un contemplatore nel chiostro. Dopo secoli di ininterrotta familiarità col Divino, dopo un lungo ciclo di generazioni di monaci, tutti sprofondati nella contemplazione e nella preghiera, la Regola di S. Benedetto doveva darci così al declinare del secolo XI, l'audace tentativo anselmiano di formulare una definizione apodittica di Dio. Nasceva in questo modo il cosidetto argomento ontologico. Si potrebbe in realtà dire che fosse la più captivante tentazione che si potesse offrire all'anima illuminata e inquieta di un mistico. Si sarebbe potuto anzi dire che fosse la stessa tentazione del Paradiso terrestre. Captare Dio con le forze della ragione, sequestrarlo ed avvincerlo nel chiuso di una argomentazione razionale, farne il termine indeclinabile e diremmo immanente delle capacità cogitanti dello spirito, fare della realtà concreta ed esistenziale di Dio l'implicita conseguenza del nostro modo di concepirlo, come l'Essere di cui non si può immaginare altri più grande, non era spalancare le porte ad una compromettente e rischiosissima confusione fra mondo ideale e mondo reale? Il monismo idealistico non si sarebbe fatto forte di questa apparente confusione fra mondo ideale e mondo reale, suggerita dall'argomento ontologico?

È nel rispondere a questo quesito che noi dobbiamo cercare di scendere fino in fondo nella zona



Digitized by Google

delle esigenze cui ha voluto rispondere la speculazione anselmiana, per individuare esaurientemente le istanze che vi esercitano il loro sotterraneo e imperioso potere. Se noi ci facciamo forti di tutte queste precauzioni per valutare come si conviene la posizione del monaco italiano di Bec nella millenaria evoluzione della cultura mediterranea, vedremo che Anselmo non si dilunga di un apice da quelle che erano state per secoli e secoli, anzi per millenni, le esigenze di questa tradizione. Noi le abbiamo fissate al principio di questa trattazione ponendo al primo posto fra esse la distinzione radicale e primordiale fra l'essere e il pensare, non come due volti dello spirito che si concreta e acquista coscienza di sé, ma come una possibilità insita alla creatura umana di entrare nel dominio del reale quale interprete e registratrice. Il prender possesso dell'essere, noi abbiamo detto e ripetuto, non significa affatto un assimilarlo e un assorbirlo in noi, fino all'estinzione della sua entitativa e irriducibile autonomia. È semplicemente un riviverlo trasfigurato, universalizzato, organicamente distribuito in un processo sconfinato di rapporti e di vincoli causali.

Se a prima vista l'argomento anselmiano dell'esistenza di Dio, ricavata dai connotati stessi del concetto di Dio nel nostro pensiero, cui non può mancare l'esistenza per non essere contraddittorio, può apparire come una prefigurazione remota e un prodromo crepuscolare del panlogismo dialettico caro all'idealismo germanico, in realtà ne è la negazione in radice, perché non è un pensiero che crea l'essere ma è il più titanico sforzo del pensiero di piegarsi all'Essere.

Per convincersene, basta ricostruire tappa per tappa il cammino percorso da Anselmo per giungervi. È tutto il mondo cristiano del Medio Evo creato da Leone III che si affatica, nell'anima monastica di sant'Anselmo, per sentirsi possibilmente una volta per sempre incrollabile ed eterno sulle assise della sua mirabile costituzione. È il mondo



Digitized by Google

cristiano dell'ecumenicità imperiale e romana che vorrebbe assicurarsi razionalmente e quindi inviolabilmente, una durata per sempre. Lo strano è piuttosto che un'anonima e universale aspirazione di questo genere trovi la sua registrazione piena di mistero e di suggestione nel silenzio della clausura monastica. Quei cotali che hanno supposto il monachismo esule dal mondo hanno qui materia di meditazione.

Il problema di Dio e della sua indefettibile risoluzione, così nell'atto di fede come nell'atto di ragione, quell'atto di ragione che fin dai tempi di Eraclito e di Pitagora noi abbiamo visto apparire ed essere ritenuto come un atto presieduto dal vigile e illuminante influsso di una realtà trascendente, costituisce l'assillante pungolo della contemplazione claustrale. In questa vita claustrale Anselmo deve essere stato pedagogo squisito. Nel *Monologium* egli attinge palesemente dalla sua esperienza per esporre i motivi apologetici, che dovevano essere i temi abituali dei colloqui edificativi. Egli ci mostra così come la speculazione tipicamente teologica trae origine dall'esperienza associata di un gruppo monastico, in cui erano venute a trovare una esemplificazione concreta e feconda le norme e le aspirazioni della Riforma cluniacense.

V'è nell'attitudine contemplativa di Anselmo, il sentore della placida dolcezza della comunità, che vive di raccoglimento e di preghiera. Le diuturne consuetudini liturgiche hanno addestrato la sua anima alla percezione di tutta la capacità riposante che è nel mistero dell'abnegazione monastica. Il tirocinio ascetico lo ha condotto ad approfondire il paradosso della salvazione, a farne il fuoco centrale di ogni spiritualità. Nei giorni dell'esilio, le reminiscenze della iniziazione mistica ricevuta nel chiostro riaffiorano nelle sue esortazioni: « O anima cristiana, o anima ravvivata di su lo stato di una morte gravosa, o anima riscattata e affrancata, mercé il sangue di un Dio, dai ceppi di una schiavitù miserevole, stimola le tue intime capacità,



Digitized by Google

rievoca la tua risurrezione, rifletti alla tua redenzione e alla tua liberazione. Medita dove e qual sia la forza della tua salvezza, concentra su di essa la tua attenzione, diléttati nella sua contemplazione, scuotiti dal tuo torpore, fa violenza al tuo cuore, figgi qui la tua mente. Assapora la dolcezza del tuo Redentore: rinfòcolati nell'amore del tuo Salvatore. Mastica il favo delle sue parole, succhiane il sapore più che mellifluo, inghióttine la dolcezza salutare Mastica pensando, succhia intuendo, inghiotti amando e godendo. E allietati nel masticare, compiáciti nel succhiare, tripudia nell'inghiottire ». Così, realisticamente, fin troppo, parla il mistico, indotto naturalmente a ricavare dal mondo sensibile le immagini acconce alla raffigurazione analogica della sua esperienza ineffabile. La forza dell'intimo sentimento si risolve nel dialogo, animato ed incisivo, coll'oggetto della contemplazione e del rapimento affettivo: « Perché mai, Signore buono, Redentore pio, Salvatore potente, dissimulasti così eccelsa virtù sotto il velo di una così sconfinata umiltà? Forse al fine di trarre in inganno il demonio, che con inganno cacciò l'uomo dal paradiso? Ma la verità non inganna nessuno. Solo chi ignora o non presta ascolto alla verità, trae in inganno se stesso: chi scorge la verità, e l'odia o la disprezza, tende a sé agguati. La verità per suo conto non tradisce alcuno. Dunque, affinché il demonio ingannasse sé stesso? Ma pure, come la verità non inganna alcuno, non vuole neppure che inganni se stesso, quantunque si voglia dire che lo faccia perché lo permette. Non rivestisti l'umanità per nascondere te, già noto, bensì per disvelarti, ignoto. Ti proclamasti vero Dio e vero uomo: tale ti manifestasti nelle tue opere. Fu una realtà occulta, non di proposito occultata: non così attuatasi onde nascondersi, bensì perché nella conveniente economia si dispiegasse: non per suscitare un'illusione, bensì perché si traducesse nel fatto, a norma delle sue esigenze. E se la si definisce occulta, si vuol dire semplicemente che non è a tutti



Digitized by Google

rivelata. Poiché a nessuno la verità nega se stessa, anche se non si manifesta a tutti. In conclusione, o Signore, non operasti così per ingannare o perché altri si ingannasse: ma in tutto persistesti nella verità, nel compiere quel che doveva essere compiuto; nella maniera in cui lo doveva essere. Chi dunque mancò a se stesso nella tua verità, ne dia la colpa alla propria falsità, non già alla tua ». Fin nelle manifestazioni della sua più intima coscienza di redento, Anselmo porta l'orma della sua ferrea nozione del vero, norma infallibile di assoluta sicurezza, della finalità dell'universo. E questa interferenza del conoscere col sentire erompe in tutta la sua vigorosa vivezza nella preghiera finale della *Meditazione:* « Rifletti, anima mia, intuite, o voi tutte, forze intime del mio cuore, quanto a Lui debba la mia sostanza. Indubbiamente, o Signore, perché tu mi foggiasti, son debitore al tuo amore di tutto me stesso: son debitore perché tu mi redimesti: son debitore, perché di tante alte promesse mi fosti generoso donatore. In verità, debbo all'amor tuo più che me stesso, nella misura in cui tu sei maggiore di me, tu che a me hai dato te stesso e te stesso prometti. Concedimi, o Signore, di gustare nell'amore, quel che gusto attraverso la cognizione. Che io sperimenti attraverso l'affetto, quel che ho intravisto in virtù dell'intelletto. Io ti debbo più che me stesso, non posseggo nulla più di me, e me stesso non posso renderti da me solo. Traimi, o Signore, dietro l'amor tuo: traimi tutto intiero. Tutto che sono, tuo è, perché lo creasti: fa che tutto sia tuo nell'amore. Ecco il mio cuore dinanzi a te, o Signore: si sforza di dartisi, e da solo non ci riesce: fa tu quel che esso non può fare. Introducimi nel sacrario del tuo amore: lo chiedo, lo imploro, sto picchiando. Tu che mi dai la forza di chiedere, fammi meritevole di ricevere ».

Se Sant'Anselmo salda così strettamente il conoscere al sentire, implicitamente viene ad ammettere la superiorità dell'esperienza intuitiva sulla acquisizione conoscitiva razionale e l'ante-



Digitized by Google

riorità del possesso per fede al raggiungimento e all'accertamento dialettico. Dalla prima all'ultima delle sue opere sant'Anselmo dà testimonianza a questa gerarchia di attitudini spirituali. Nulla più significativo e più eloquente al riguardo della sua definizione della verità. La quale, nel suo pensiero, non è una inarrivabile adeguazione della formula nozionale alla realtà percepita e né pure una proprietà inerente automaticamente al pensiero, quando questo sia organico e in sé legittimo, bensì una necessità ontologica trasfusa e trascritta in termini di raffigurazione concettuale. La verità è una rettitudine che solo lo spirito può percepire, *rectitudo, sola mente perceptibilis*. È quindi una giustizia, trasferita nel mondo astratto della conoscenza: « Il giusto, quando vuole quel che deve volere, e appunto perché è giusto, rispetta la rettitudine della volontà unicamente in vista della stessa rettitudine... Sicché volontà giusta propriamente deve essere detta quella che mantiene la propria rettitudine, per la rettitudine stessa. E la giustizia, genericamente intesa, non è altro che la rettitudine della volontà perseguita, attuata e rispettata per se stessa ». La verità è l'equivalente intellettuale della giustizia: ma anch'essa implica un ordine ideale cui, per definizione, deve essere strettamente e docilmente subordinata. Gnoseologia ed etica appaiono pertanto fuse, mercé la consapevolezza permanente della natura extra-razionale di un fondo unico di universale armonia, del quale, così l'attività cogitante come quella operante dell'uomo, debbono costituirsi espressione e realizzazione ugualmente fedeli.

È da questo assioma pregiudiziale che occorre prendere le mosse per orientarsi nel dedalo della speculazione teologica anselmiana e per intenderne il vero significato storico.

Nulla meglio di quest'assioma pregiudiziale potrebbe dimostrare inoppugnabilmente la sotterranea fusione di valori religiosi e di valori filosofici che ha alimentato la società cristiana nell'età



Digitized by Google

in cui la ecumenicità romana riuscì a tradurre in atto il grande presupposto evangelico della distinzione fra vita politica e vita sacramentale-carismatica. Il continente europeo, adagiato fra l'idea universale della Chiesa e l'idea universale dell'Impero, sente correre nel suo organismo unitario la linfa di una spiritualità armonicamente distribuita fra esperienza sensibile ed esperienza trascendentale. L'universo umano deve conformarsi ad una rettitudine etica collettiva, di cui il mondo delle idee vere non è che il complemento e in pari tempo la sostruzione. Una visione complessiva di questo genere ha naturalmente il suo fulcro nella fede incrollabile nell'assistenza provvidente e paterna di Dio. Dio! Il cristianesimo lo aveva sentito unicamente e sempre come Padre che genera e assiste istante per istante. E in pari tempo la mistica cristiana lo aveva sentito come restauratore, attraverso il Verbo incarnato, di quell'ordine sconvolto e contaminato, di cui ogni esperienza umana, così individuale come collettiva, avverte le deficienze e le lacune naturalmente inguaribili. Il cristianesimo aveva disvelato agli uomini le ragioni per cui non c'è vita associata che possa fare a meno dei farmaci soprannaturali della grazia. La vecchia comparazione platonica del duplice ministero dei cuochi e dei medici, per il meno barbarico possibile spiegamento della vita associata, aveva trovato una grafica realizzazione. Ma essa poggiava e non poteva non poggiare sul senso permanente di Dio, che avviva e corrobora in pari tempo il mondo della natura come quello della grazia. In una società così organizzata, in una cultura innalzata su tali presupposti, Dio, lo abbiamo visto, era un problema risolto prima anche di essere posto. L'antichità cristiana del primissimo Medio Evo non aveva conosciuto, in sostanza, dimostrazioni razionali di Dio. Ma ora, al tramonto dell'XI secolo, la maestosa costruzione dell'Impero cristiano subiva già e tradiva le sue prime incrinature. L'apologetica anselmiana vuol essere



Digitized by Google

la codificazione razionale di una fede che ha già prodotto i suoi portentosi frutti nella vita aggregata del mondo europeo.

Già nel suo *Monologio* sant'Anselmo si era mostrato inquietato da questo inconsapevole bisogno di stendere, intorno alla fede di cui presente la vulnerabilità, un'armatura di acciaio: tutto l'armamentario della ragione. Ma era perfettamente naturale che il problema di Dio non si presentasse ad Anselmo isolato da tutte le collaterali posizioni della fede cristiana, come non si presentava isolato, alla riflessione religiosa e soprattutto alla vita pratica vissuta attraverso i riti della Chiesa, della generazione della sua epoca.

Tanto vero che, dopo avere esaminato quel primo problema, Anselmo passa automaticamente a ragionare del dogma trinitario e di quello della creazione, per chiudere, in forma parenetica, col delineare i rapporti fra l'anima e Dio. La dimostrazione si svolge a norma di uno schema che mette a nudo immediatamente le fonti così dirette come indirette, dalle quali il contemplatore, che si trasforma e si sdoppia in ragionatore, attinge.

Anselmo comincia con il rilevare che gli uomini aspirano per forza di natura a ciò che reputano essere il bene. Ma nella moltitudine di oggetti verso cui si protende di volta in volta il desiderio ansioso degli uomini, come fare a scoprire il principio che li costituisce meta della inquietudine bramosa dell'uomo? Che un tale principio unificatore, che una tale norma uniforme debbano esistere, è principio di per sé evidente, sul quale non è possibile sollevare dubbi.

Dice sant'Anselmo: « È indubitabile e chiaro per tutti che, laddove un determinato qualificativo si predica di molteplici realtà, di modo che sulla base di esso sia consentito stabilire fra queste una graduatoria quantitativa, simile qualificativo deve essere compreso allo stesso modo per tutte le realtà di cui esso si predica. I singoli oggetti dei quali si predica una specifica qualità, in modo che



Digitized by Google

se ne possa istituire il reciproco confronto, sono suscettibili di simile valutazione comparativa solo in quanto rispondono ad un principio essenzialmente comune. Il bene è appunto un connotato della realtà che permette di spiegarne la graduata appetibilità. Perché noi poniamo le molteplici realtà a confronto l'una con l'altra, perché noi ce ne possiamo dare una valutazione proporzionata, occorre dire che tutte siano buone, a norma e sulla base di alcunché che si presuppone identico nelle varie sue concrete realizzazioni ». Questo alcunché, che è il comune denominatore delle realtà buone, è il Sommo Bene del quale in varia misura partecipano le realtà finite: « Quello, buono per sé; queste, buone per virtù di Esso ».

Iddio dunque è la rettitudine massima dell'universo: quegli che alle singole espressioni di bontà e di ordine conferisce ragione e sanzione. Evidentemente è un'esigenza etica quella da cui, sulle orme di sant'Agostino e dello pseudo-Dionigi, sant'Anselmo prende le mosse, per dedurne la concreta realtà di un principio assoluto di bene, che sottostà, in maniera frammentaria e precaria, alle attenuate partecipazioni che si espandono e si moltiplicano nella universale esistenza cosmica. Dalla presupposizione di questo attributo etico del primo essere, Anselmo procede alla individuazione degli altri suoi attributi metafisici: onnipotenza e sapienza.

Sant'Anselmo si costituisce così, meravigliosamente, misura ed interprete degli orientamenti fondamentali della costituzione morale e culturale che lo spirito del cristianesimo ha dato alla civiltà europea del Medio Evo. Pur nell'atto di procedere con cautelata ma coraggiosa iniziativa sul terreno della speculazione razionale, per trovare i materiali acconci alla solidificazione e alla tutela dei valori codificati dalla disciplina dell'ecclesiasticismo romano, anzi proprio per assolvere convenientemente questo compito temerario di avanscoperta, Anselmo deve sentirsi tanto più



Digitized by Google

intimamente sostenuto ed avvivato da quel senso della sacralità e della eticità universali, che il cristianesimo ha portato nel mondo, consentendo così la costituzione organica e gerarchica di quegli amministratori delle cose sacre che sono i medici intravvisti e vagheggiati da Platone. L'anima vivente della rivelazione neo-testamentaria si era foggiato nel Medio Evo il suo organismo adeguato. La nostra civiltà mediterranea aveva rinvenuto alfine il suo punto di approdo, nella divisione dei poteri fra politica e religione, fra arte culinaria e missione curativa. Era uno stato di perfezione che sembrava aver valore di limite: occorreva innalzargli di fronte un antemurale inattaccabile. Spettava alla ragione offrire un materiale per la audace costruzione. Poteva essere un'insidia. Bisognava affrontarla comunque.

Passate in rassegna le principali proprietà di Dio, ipostatizzate e sublimate di su l'esperienza quotidiana delle realtà contingenti, Anselmo si dischiude la via alla suprema concezione dell'Essere e adotta termini di pura speculazione ontologica e metafisica.

Esiste dunque, egli dice, « una sostanza assoluta in virtù della quale esiste tutto ciò che esiste, la quale esiste di per sé ed è fra tutte la suprema realtà ». Se infatti ogni cosa esistente esiste in virtù di qualche altra cosa, occorrerà pure risalire ad un principio unico di tutte le cose, esistente per virtù propria e pertanto maggiore di tutte le altre cose, le quali appariranno ad esso subordinate. Si giunge così per via di ascensione progressiva al concetto di una natura trascendente che esiste per sé e dalla quale dipende l'universa realtà. Ecco « nella sua ragione, una forma esemplare delle cose, preesistente alle cose stesse, destinate ad essere create. » È in questa forma che si rinviene « una specie di articolazione razionale delle future realtà ».

Sant'Anselmo si spinge anche più in là ed esplora l'innestarsi ineffabile della potenza creatrice di Dio sulla sua inalterabile essenza. « Nella natura



Digitized by Google

suprema, la quale tutto fece e operò in virtù della sua immanente parola, nulla appare più necessario che proclamare l'intima interdipendenza della parola stessa e dell'essenza ». La speculazione anselmiana appare così come un sforzo laborioso di tradurre in proposizioni logicamente concatenate le intime e misteriose verità della fede. È la postulazione di un sovrano bene nel mondo che sospinge Anselmo alla costituzione della sua teodicea; è la visione etica dell'universo che guida il processo del suo pensiero apologetico; è la soggiacente fede cristiana che regge ed ispira la sua visione cosmogonica.

Ma ad un certo punto si direbbe che Anselmo avvertisse l'aprioristica arbitrarietà della sua indagine razionale e dei postulati che questa indagine presupponeva. Con lui, aveva il sentore della instabilità del proprio equilibrio, tutta la spiritualità dell'XI secolo tramontante. L'afflato mistico e superrazionale che aveva alimentato per secoli l'organizzazione progressiva della famiglia cristiana, in un tipo di società che non aveva mai avuto e che non avrebbe mai potuto avere luogo altrove, si sarebbe detto che fosse ormai logoro e debilitato dallo stesso sforzo così coraggiosamente concluso e così diuturnamente sostenuto. Occorreva dare a questo afflato mistico la possibilità di consolidarsi su un fondamento di apoditticità razionale, capace di sfidare tutte le bufere e tutti gli attacchi. Anselmo si dà alla ricerca inquieta e affannosa di un argomento che investendo direttamente le capacità raziocinative, mettendole sottilmente al cimento più arduo e più sottile; facendo appello unicamente ai principi del procedimento dialettico, rivelasse e spiegasse virtù probative realmente cogenti e definitivamente normative.

Scrisse così un'opera che non avesse più il carattere di una meditazione fatta dal fedele con se stesso (*monologium id est soliloquium*) ma si rivolgesse invece ad altri, come tentativo di vittoriosa persuasione. Nacque così l'*Alloquium sive Proslogion.*



Digitized by Google

Anselmo prende qui le mosse dall'aforisma del Salmo XIII della Vulgata: « Lo stolto sentenziò in cuor suo che Dio non esiste. » Anselmo si prefigge appunto di convincere, senza possibilità di replica, questo incauto stolto ed insipiente e ragiona così: la nostra capacità cogitante ha in sé il potere di raffigurarsi un essere del quale nulla si possa concepire di maggiore. Ma d'altro canto è pur possibile pensare una cosa, senza che questa esista effettivamente di per sé. Perché sono due dati radicalmente difformi l'uno dall'altro: il primo che una cosa sia nell'intelletto, il secondo che si sappia della esistenza di una cosa. In pari tempo si deve riconoscere essere innegabile che l'esistere in sé ha qualcosa di più che l'esistere solamente nell'intelletto. Ecco dunque tre presupposti fondamentali. Da essi si può e si deve necessariamente ricavare che quella realtà, sopra la quale non è possibile concepirne un'altra maggiore, non può essere una pura realtà di ragione, ma deve esistere anche in sé. Non è possibile, in altre parole, escogitare un principio veramente supremo senza raffigurarselo in pari tempo come dotato anche di esistenza reale, essendo ognora possibile, nel caso contrario, di pensare un principio non inferiore, esistente nella realtà: il che lo costituirebbe ad un livello superiore. Qualora l'ente al disopra del quale non se ne può concepire un altro maggiore, esistesse nel solo intelletto, per questo stesso l'essere del quale non se ne può concepire un altro maggiore sarebbe invece tale da potersene concepire un altro maggiore: il che rappresenta una indiscutibile contraddizione in termini. E sant'Anselmo può proclamare trionfalmente che la negazione di Dio si riduce ad una formale e tipica contraddizione.

Strano osservare come, nell'atto stesso di accingersi ad una dimostrazione razionale dell'essere reale di Dio, Anselmo premetta una fervida preghiera a Dio. « Insegnami a ricercarti », invoca Anselmo, « mostrati a chi ti desidera. Non mi è dato di cercarti se tu non mi ammaestri. Non mi è



Digitized by Google

dato di trovarti se tu non ti mostri. Ti cerchi io dovunque con desiderio, ti desideri nella ricerca, ti trovi nell'amore, ti ami nel trovarti. »

E la conclusione del procedimento argomentativo è, non diversamente dal prologo, una invocazione, una preghiera, una professione di umiltà e di fiducia: « O Signore, Dio mio, tu esisti con tale reale verità che a buon diritto non ti si può neppur pensare non esistente. Che se ci fosse un intelletto umano capace di raffigurarsi qualcosa di più grande di te, vorrebbe dire che la creatura sopravanzerebbe il Creatore e si atteggerebbe a giudice del Creatore: il che è la assurdità spinta agli ultimi limiti ».

Nulla di più angusto che perdersi a discutere se l'argomento ontologico, per avere escogitato il quale sant'Anselmo ha acquistato un posto di inconfondibile eminenza nello sviluppo del pensiero medioevale, appartenga più al dominio della teologia naturale che a quello della teologia strettamente intesa. Risibilmente fatuo domandarsi se effettivamente col suo argomento sant'Anselmo si sia proposto di convertire atei alla credenza in Dio. Di atei intorno a sé sant'Anselmo in quella magnifica temperie spirituale che fu la sua non ne doveva incontrare punto. Per capire convenientemente il significato della sua dimostrazione di Dio nel *Proslogion*, soprattutto per misurare adeguatamente quel che la ha ispirata nel momento della sua comparsa, in maniera che non avrebbe avuto più nulla in comune con i posteriori tentativi di ripristinarne la validità, compiuti da Cartesio fino a Giorgio Hegel, si deve semplicemente tener presente allo spirito il mondo culturale e religioso di cui si può dire che tutta la produzione anselmiana vuole essere una trascrizione concettuale, per poterne essere il baluardo difensivo una volta per sempre invulnerabile.

Non bisogna pertanto arrestarsi soltanto all'esame del *Monologion* e del *Proslogion*. Bisogna mandare insieme l'esame della apologetica razionale contenuta in questi scritti con l'esame delle



Digitized by Google

teorie antropologiche e soteriolgiche che sant'Anselmo espone e difende nella terza parte di quella che possiamo chiamare la sua grande trilogia e precisamente nel *Cur Deus Homo.*

Come tutte le forti opere di pensiero, a cui sottostà una esperienza spirituale e religiosa intensamente vissuta, il *Cur Deus Homo* ha proporzioni esigue e schematiche, non diversamente dal *Monologion* e dal *Proslogion.* Ma quanto densa ricchezza di dati antropologici e filosofico-storici nel breve manipolo di queste pagine! Secondo sant'Anselmo, l'umanità è stata creata da Dio perché potessero essere colmati i vuoti determinati nelle schiere angeliche dalla defezione di Lucifero e dei suoi compagni ribelli. L'uomo pertanto è stato creato da Dio in una condizione di equilibrio spirituale e di organizzazione psichica, tali da rendere straordinariamente agevole e sicuro il tirocinio umano nel mondo. Di modo che, se tutto si fosse svolto normalmente, facilissimo sarebbe stato poi il passaggio di questa umanità, così creata, a quello stato di trasfigurazione, che ne avrebbe consentito la inserzione nel coro angelico, chiamato a sciogliere intorno al trono dell'Eterno il canto ininterrotto della lode e dell'esaltazione.

La colpa adamitica lacerò e sconvolse l'equilibrio spontaneo e naturale che Dio aveva instaurato e investito nel fascio armonico delle energie umane, attraverso il dono della giustizia originale. Ma non è da credere che tale colpa adamitica abbia sostanzialmente alterato e irrimediabilmente vulnerato la natura umana: in particolare, l'insubordinazione di Adamo non ha annullato nell'uomo la capacità naturale di raggiungere la verità e di praticare la giustizia.

L'incarnazione del Verbo è stata necessaria solamente per ripristinare nel composto umano quella possibilità di bene che è il presupposto della trasfigurazione degli uomini, da creature di terra in creature di cielo, degne di figurare convenientemente nella milizia degli angeli. Si potrebbe dire



Digitized by Google

che la incarnazione del Verbo non ha fatto altro che ridare un ritmo regolare e uniforme a quel decorso delle umane generazioni che la colpa adamitica aveva esteriormente fuorviato. Sicché la più ampia procreazione degli uomini è normalmente necessaria fino a quel giorno beato in cui sarà raggiunto il numero predestinato di eletti che occorre a Dio per reintegrare i quadri delle sue milizie angeliche, nei quali la ribellione di Lucifero aveva alle origini aperto vuoti ingenti e lacune cospicuissime.

Anzi, per essere più scrupolosamente aderenti al pensiero autentico di sant'Anselmo noi dobbiamo prender nota che, secondo il mistico valdostano, non si può dire con sicurezza che la creazione dell'uomo sia apparsa nel piano di Dio come una necessità, solo dopo la defezione di Lucifero, quale mezzo acconcio per apprestare candidati nuovi alle milizie angeliche, depauperate e assottigliate da simile defezione. Il contemplante del duodecimo secolo incipiente, il monaco passato alla sede patriarcale di Canterbury, il perseguitato da Guglielmo II il Rosso, il fedele di Roma, che chiede sostegno e consiglio al pontefice Urbano II e resiste, al sinodo di Bari nel 1098, alle petulanti querimonie dei rappresentanti della Chiesa bizantina, sente così in profondità e quasi per istinto la grandiosità delle conquiste cristiane nell'Occidente, che tutta la visuale dell'universo nello spazio e nel tempo gli si colora di ottimismo antropologico e cosmico, che la pone in sostanziale difformità dalla tradizione agostiniana.

C'è una pagina nel *Cur Deus Homo*, ardua ad intendersi per le sue sottilissime sfumature e per le sue appena abbozzate aporie, ma capitale, per la comprensione del pensiero anselmiano. Anselmo dice al suo discepolo Bosone: « Noi riteniamo che tutta questa immensa mole corporea del mondo sia destinata a rinnovarsi nel meglio. Noi riteniamo che ciò non possa verificarsi finché non sia completato il numero degli uomini eletti e finché non sia



Digitized by Google

condotta a perfezione la beata Città. Noi riteniamo che il rinnovamento del mondo non possa essere dilazionato un istante solo al di là di questo duplice compimento. Dal che è consentito di concludere e di arguire che Dio si sia proposto, fin dagli inizi, la attuazione della duplice finalità. In altri termini, Dio deve aver decretato fin dagli inizi che la natura inferiore, la natura che non sente direttamente e ininterrottamente Dio. non giunga a perfezione prima della natura superiore e maggiore, chiamata a partecipare súbito e direttamente al godimento di Dio. Dio ha decretato che questa natura inferiore, trasfigurata nel meglio, nella perfezione cioè della maggiore, dovesse in qualche modo trasalir di gaudio e di compiacimento in sé stessa. Per dir meglio, che ogni creatura potesse, al cospetto del suo Creatore, al cospetto di sé, al cospetto di tutte le altre, ciascuna a suo modo, eternamente trasfigurarsi in letizia, godendo di così gloriosa e mirabile consumazione e celebrazione delle sue aspirazioni. Così si sarebbe verificato che quel che la volontà, spontaneamente, pratica nella sua natura ragionevole, potesse anche praticarlo la creatura insensibile, in virtù di una disposizione divina. Non è nostra consuetudine allietarci dell'esaltazione dei più grandi di noi, come quando esultiamo nella celebrazione del giorno natale dei nostri santi, traendo motivo di gioia dalla loro gloria ? Tale nostra opinione sembra suffragata dal fatto che se Adamo non avesse peccato, Dio avrebbe ugualmente differito la consumazione della sua Città, finché non fosse stato completato il numero previsto delle creature umane, e le stesse creature umane, per dir così, si fossero trasfigurate nella immortale immortalità dei corpi. Avevano infatti i nostri progenitori, nel Paradiso, una certa immortalità, vale a dire una capacità di non morire. Ma tale capacità, essa, non era immortale, perché poteva morire, per cui essi fossero ridotti alla condizione di non poter più non morire. Che se questo è vero, che cioè Dio abbia voluto dagli inizi condurre simultaneamente a



Digitized by Google

felice epilogo la razionale e beata città e questa natura mondana insensibile, se ne deve arguire che o quella città non era completa nel numero degli angeli prima del precipizio dei ribelli, ma aspettava che Dio la completasse con gli uomini, quando tutta la corporea natura del mondo si fosse trasformata in meglio, ovvero che se era già perfetta nel numero, non lo era nella sua convalida e nella sua solidità. Sicché se ne dovesse differire la trasfigurante conferma, anche se nessuno degli angeli avesse peccato, fino all'ora di quella universale trasfigurazione del mondo, che tutti aspettiamo o, quanto meno, se non si fosse dovuta differir troppo quella tale convalida, si sarebbe dovuta accelerare la trasfigurazione del mondo, perché questa e la convalida della creatura beata coincidesse. Ma non si vede affatto la ragione perché Dio avrebbe dovuto subito trasfigurare e rinsaldare quel mondo da lui pur mò fatto, e distruggere quelle tali cose che non esisteranno dopo la trasfigurazione del mondo prima anche che apparisse la ragione perché le aveva fatte. Ne consegue che gli angeli non furono così in numero perfetto da non doversene differire la confermazione nella solidità, sicché la trasfigurazione del mondo fosse necessaria a brevissima scadenza. D'altro canto appare ugualmente inconveniente il pensare che Dio abbia voluto di proposito questa medesima confermazione della creatura angelica differire, fino alla futura metamorfosi del mondo. Tanto più che si vede come Egli sollecitamente compì tale confermazione in alcuni e si possa arguire che avrebbe fatto lo stesso nelle prime creature umane, se non avessero peccato, come fece negli angeli perseveranti nel bene. Poiché sebbene si possa ritenere che non sarebbero stati immediatamente promossi a quella uguaglianza con gli angeli a cui perverranno gli uomini quando sarà compiuto il numero predestinato di noi, pur tuttavia appare chiaro che sarebbero stati subito confermati, con tutta la loro progenie, in quella giustizia, in cui



Digitized by Google

erano, se, vittoriosi, non avessero ceduto alla tentazione, sì da non essere più esposti a peccare. Proprio come, perché vinti, peccarono, così ne sono rimasti vulnerati e feriti, da non essere più in grado di schivare, per quanto è in loro, il peccato. Poiché ci sarà forse qualcuno il quale osi sostenere che sia più potente la ingiustizia nell'avvincere l'uomo, la prima volta consenziente ad essa, nei vincoli della schiavitù, di quel che possa essere potente la giustizia, a rafforzarlo nella libertà, quando egli, nella prima tentazione, rimanga alla giustizia aderente? Infatti, come tutta la natura umana è stata globalmente vinta nei nostri progenitori, perché tutta e intiera era in essi, sì da precipitare nella colpa, eccezione fatta per quell'essere umano che Dio, come trasse da una vergine senza semenza maschile, così seppe isolare dalla colpa adamitica, così la natura umana globalmente tutta avrebbe vinto nei progenitori, se questi non avessero peccato. Se ne deve concludere che la superna città non fosse completa nel primitivo contingente degli angeli, ma dovesse essere completata da un contingente umano, dal che si dovrà arguire che gli uomini eletti saranno più numerosi degli angeli ribelli ».

L'interlocutore del dialogo anselmiano, a somiglianza delle comparse nei dialoghi platonici, non ha da fare altro che sottoscrivere alle dichiarazioni e alle affermazioni del maestro. E sottolinea bonariamente: « Quanto tu hai detto mi pare straordinariamente ragionevole ». Ma Anselmo va rimuginando dentro di sé le sue idee e trova che qualche passo biblico, di controversa dizione, può offrire materia per qualche difficoltà. E si fa proporre l'obbiezione da Bosone. L'obbiezione nasce da un versetto del Deuteronomio (XXXII. 8), il cui testo nella *Vulgata* è diverso dal testo della traduzione dei Settanta. Nel testo della *Vulgata* il versetto suona: « Fissò i termini dei popoli, a norma del numero dei figli di Israele ». Nella versione dei Settanta il versetto suona invece: « Fissò i termini dei



Digitized by Google

popoli a norma del numero degli angeli di Dio ». Sul testo dei Settanta si fonda Bosone per proporre la sua obbiezione e dire che il numero degli uomini eletti deve intendersi a norma del numero degli angeli fedeli. L'obbiezione assume così un aspetto strettamente aritmetico, di cui si fa forte Anselmo per rispondere. Nella risposta c'è molto più che la risoluzione della difficoltà. Eccola infatti: « Il passo biblico non è in contrasto con la sentenza da me esposta, dal momento che non è sicuro che tanti angeli siano caduti, quanti ne sono rimasti fedeli. Poiché se gli angeli fedeli ed eletti furono in numero maggiore dei ribelli e dei reprobi, ed è necessario che gli uomini eletti riempiano i vuoti dei malvagi, è anche possibile che siano, a norma della sentenza biblica, conguagliati al numero dei beati. Sicché gli uomini giusti potranno essere più numerosi degli angeli ingiusti. Ma ricòrdati – e qui Anselmo, con una prudenza cautelata che tradisce l'inquietudine del suo spirito, spinto sulla via di così audaci e delicate speculazioni – di quel che io ti ho detto fin dal principio della mia esposizione, delle condizioni cioè che ho imposto al mio dire: che cioè qualora quel che io dico, anche se appaia ragionevole, non appaia confermato da una superiore autorità, non sia accolto da una adesione incondizionata, ma appaia come una ipotesi provvisoria, finché Dio non mi illumini e non si riveli meglio in qualche modo. Sono io infatti sicuro che quel che io dico è falso, qualora contraddica in maniera indubbia alla testimonianza della Sacra Scrittura. E qualora mi si mostri tale contraddizione, io abbandonerò senz'altro quell'opinione. Ma in quelle cose a proposito delle quali è lecito nutrire opinioni diverse senza pericolo, non credo che ci sia materia di riprensione, se, in tali cose, così veniamo esponendo la parola biblica da consentire la molteplicità delle opinioni, dato che manca un'asserzione perentoria e a cui sia necessario attenersi. L'argomento attuale è di tale natura. Non mi pare infatti che ci sia qualche peri-



Digitized by Google

colo per l'anima se dichiariamo di non sapere se più numerosi debbono essere gli uomini eletti, che non gli angeli caduti, o se invece non sia vero il contrario, e l'una delle due alternative preferiamo all'altra. Il passo che tu mi hai obbiettato nella duplice dizione non fa difficoltà. La duplice dizione o significa la stessa cosa o significa cose diverse ma non ripugnanti. Esso ad ogni modo va interpretato nel senso che per angeli di Dio e per figli d'Israele si debbano intendere o i soli angeli buoni e i soli uomini eletti, o insieme gli angeli e gli uomini eletti, vale a dire, tutta la suprema Città; o per angeli di Dio si debbono intender soltanto gli angeli buoni e per figli d'Israele solo gli uomini giusti, o i soli angeli per i figli di Israele e gli uomini giusti per gli angeli di Dio. Se si indicano soltanto con il duplice inciso gli angeli buoni, è la stessa cosa che l'accenno debba intendersi soltanto per gli angeli di Dio. Se invece l'allusione va alla globale Città celeste il senso è che una volta saranno raccolti tutti i popoli, vale a dire la moltitudine degli uomini eletti, o che ci saranno in questo mondo popoli per una tale durata, finché non si compia, con creature umane, il predestinato numero, non ancora perfetto, dei cittadini di quella città. Per mio conto non vedo ora come per figli di Israele si possano intendere soltanto o i soli angeli o insieme e gli angeli e gli uomini santi. Perché non è cosa nuova che gli uomini santi siano chiamati figli d'Israele e figli di Abramo. I quali possono anche giustamente essere chiamati anche angeli di Dio, perché imitano la vita angelica e ad essi è promessa nel cielo la somiglianza e l'uguaglianza con gli angeli, e perciò tutti coloro che vivono giustamente sono angeli di Dio, onde li si chiama confessori e martiri. Chi confessa e si costituisce testimone della verità di Dio non è forse il nunzio e il messaggero, vale a dire l'angelo, di Dio ? E se l'uomo malvagio è chiamato diavolo – Gesù non chiamò forse Giuda diavolo ? – data la sua somiglianza con Satana, perché dunque l'uomo buono non dovrà



Digitized by Google

chiamarsi angelo, dato che è un imitatore della giustizia ? Per cui réputo che noi possiamo ben dire che Dio ha fissato un limite alla disseminazione dei popoli a norma del numero prefissato degli uomini buoni, perché ci saranno popoli al mondo e ci sarà procreazione degli uomini nel mondo, finché si completi il numero degli eletti. Una volta completato questo numero la generazione degli uomini non avrà più ragione di essere. »

Il lungo passo di Anselmo è di una profondità e di una portata sconfinate. Vediamo di farcene un'idea non troppo sproporzionata, collocando il pensiero anselmiano nel piano di sviluppo della spiritualità mediterranea, ravvivata e sistemata dall'esperienza cristiana.

Tutto preso dal suo pessimismo antropologico, superstite traccia della sua iniziazione dualistico-manichea, sant'Agostino, in passi memorandi del *De Civitate Dei*, aveva detto che la illimitata propagazione del genere umano non era più necessaria, dal momento che il Cristo era venuto al mondo, e che quindi non occorreva più moltiplicare le creature umane nell'attesa ansiosa che tra queste comparisse il predestinato ed atteso Figlio di Dio Salvatore.

L'antropologia agostiniana, la fosca teoria della profonda contaminazione subita dalla natura umana a causa del peccato di origine che il vescovo d'Ippona patrocina e difende con tanta acredine e con tanta tenacia, avevano fatalmente trasmesso alla civiltà medioevale una visione della vita che era per natura un ostacolo a qualsiasi politica altamente demografica.

Tutto nella visione agostiniana era stato nettamente, quasi violentemente, dualista. L'uomo vi compare come un composto squilibrato e inorganico di bene e di male. L'insidia di Satana è alle sue calcagna. L'eredità di Adamo pesa sinistramente sulla moltiplicazione degli uomini. C'è da temere, si direbbe, a trasmettere la vita, come dinanzi ad una responsabilità di male, che nulla



Digitized by Google

può, indipendentemente dalla grazia, riscattare. Sarebbe arrischiato l'asserire che la dottrina antropologica di sant'Agostino è una forma misticoascetica di limitazione delle nascite? Come tale, ad ogni modo, aveva funzionato per secoli nell'alto Medio Evo.

Il medesimo dualismo sant'Agostino aveva trasportato nell'àmbito della sua visione della società e della storia. La città di Dio e la città di Satana sono come due correnti che si mescolano nella vita empirica del tempo, ma che rimangono fondamentalmente aliene e incomunicabili l'una di fronte all'altra. Procedono apparentemente mescolate nel tempo, ma sostanzialmente senza vicendevoli collegamenti. Il giorno del giudizio, il ventilabro della giustizia di Dio separerà, sull'aia finale, il buon grano dalla pula. Su queste idee basilari di sant'Agostino si era costituita tra il 500 e il Mille, la economia cristiana della vita associata.

La duplice visione dell'Impero e della Chiesa era sembrata la traduzione in realtà, felice ed esauriente, della sociologia agostiniana. Le due grandi istituzioni ecumeniche potevano benissimo procedere di conserva, intrecciate e mescolate insieme come la città di Dio e la città del mondo. La classe dei cuochi, di platonica memoria, si era acconciata di buono o di cattivo grado, a riconoscere la supremazia della categoria dei medici. C'era da prevedere che la armonia, basata tutta su un equilibrio di delicatissima instabilità, corresse rischio di esser spezzata. Gli uomini sono eterni fanciulli, e Socrate, prevedendo che chiamati a giudicare questi fanciulli avrebbero dato retta alle rimostranze dei cuochi molto più che ai suoi ammonimenti di medico, aveva anche implicitamente preveduto che il giorno in cui i cuochi fossero stati assoggettati in nome di una rivelazione divina al magistero dei medici, avrebbero fatto di tutto per infrangere il giogo e per sbarazzarsi dei mentori. Tanto più che questi mèntori si sarebbero resi tanto facilmente



Digitized by Google

indegni delle loro mansioni, barattando, per interessi materiali, la loro amministrazione soprannaturale, con i metodi della più meschina arte culinaria. Il feudalesimo doveva essere il grande strumento della contaminazione universale. Vescovi signori feudali dovevano troppo familiarizzarsi con gli interessi della terra per non dimenticare l'inconfondibile superiorità delle loro funzioni carismatiche.

Solo le dottrine spietatamente pessimistiche rappresentano nella storia della vita associata umana idee-forze veramente creatrici. Quando esse hanno raggiunto l'intento di strappare una costituzione sociale divenuta inservibile, fuori dai cardini della sua codificazione e della sua struttura culturale, cedono il posto a concezioni deculcorate, che del resto son chiamate anch'esse ad assolvere un còmpito indeclinabile, quello della conservazione e della sopravvivenza di una determinata configurazione politico-economica.

Il pessimismo agostiniano segnò la distruzione definitiva delle concezioni statolatriche del mondo antico. Le aspirazioni crepuscolari dell'idealismo socratico e platonico si erano trasformate, per virtù del pessimismo cristiano che Agostino aveva portato alla massima espressione, in una organica distribuzione gerarchica di poteri e di strumenti pedagogici ed edificativi nello sdoppiamento della Chiesa e dell'Impero. Si era raggiunta così in qualche modo, la forma perfetta della città terrena. Occorreva solidificarne la struttura e farla invalicabile. Tutta la speculazione anselmiana risponde a questa esigenza.

Ed ecco la singolare visione mistico-escatologica del Primate di Canterbury, educato nel cenobio normando di Bec. Mentre il mondo feudale, riflesso spontaneo e inevitabile della costituzione gerarchica venuta su ad incorporarsi e ad inserirsi sull'istituzione imperiale, comincia ad essere minacciato e corroso da quell'impetuoso sviluppo demografico di cui i documenti così monastici come



Digitized by Google

laici del tempo ci danno la palese attestazione, Anselmo si fa innanzi a sostituire al pensiero agostiniano, un pensiero più duttilmente acconcio alla conservazione dell'edificio sociale e politico che il cristianesimo ha costruito.

I presupposti basilari della tradizione mediterranea funzionano in pieno, si direbbe anzi più che mai. Il mondo della natura è la grande creazione di Dio. L'abbiamo dinanzi ai nostri occhi: l'abbiamo dinanzi alla nostra quotidiana esperienza. L'esistenza oggettiva, la realtà concreta, la sussistenza indistruttibile dell'altro da noi, sono presupposizioni neppur lontanamente suscettibili di subordinazione alla nostra capacità cogitante. È il nostro pensiero che è condizionato dal reale. E se noi riteniamo che l'Essere di cui non si può pensare altro più grande debba realmente esistere, affinché questa nostra preliminare nozione non sia insanabilmente viziata da una implicita contraddizione in termini, non è perché il reale possa essere in funzione del nostro pensiero, ma è perché non c'è nulla nel nostro pensiero che non abbia la sua fonte prima, la sua riprova infallibile, la sua sanzione inattaccabile, in una realtà altra da noi, che trascende la nostra percezione sensibile e ci accomuna all'Eterno là dove il pensiero, anch'esso in qualche modo suscitatore di universalità, si accoppia e si fonde con la capacità creatrice di Dio.

Noi abbiamo detto che la dottrina del peccato originale aveva dato la sola concepibile possibilità di attuazione alla ripartizione di mansioni che Platone aveva sognato nella disciplina della vita associata, la mansione affidata da una parte ai rappresentanti della politica empirica, i cuochi, e la mansione affidata dall'altra ai rappresentanti della pedagogia spirituale, i medici. Ecco perché sant'Agostino, teorico della colpa di origine e della grazia restauratrice, è il maestro e il costruttore della società cristiana medioevale. Quelle formidabili idee-forze che sono la concezione di una colpa originaria, insidiante la vita associata fin dagli



Digitized by Google

inizi, e la concezione parallela e complementare del riscatto mercé la salvezza gratuita operata da Dio, avevano prodotto i loro grandiosi effetti. Le aveva enunciate san Paolo all'acme della sua vocazione apostolica. Avevano trovato in sant'Agostino il loro teorico completo. In virtù di un fenomeno di elettrolisi spirituale, queste idee, come una prodigiosa corrente elettrica, avevano disciolto la tecnica della vita associata nella sua ambivalente polarizzazione fra vita politica e vita religiosa. L'ideale della vita associata, embrionalmente intravisto da tutta la speculazione più alta del mondo mediterraneo, aveva raggiunto la sua completa e sistematica attuazione. Non era altro che un'applicazione più vasta di quel principio assiomatico che Eraclito aveva portentosamente affermato, ammonendo gli uomini a non prestare cieca fede alla testimonianza degli occhi e degli orecchi, se volevano dimettere la loro anima barbarica. Anche la collettività umana ha occhi e orecchie ingannevoli: gli occhi dell'aggressione, gli orecchi dello spionaggio. Solo sprezzando l'effimera grandezza che può dare l'aggressione armata, e solo resistendo all'insidia satanica, che è nella nostra capacità ascoltatrice di cogliere in fallo il fratello attraverso la sua fiduciosa parola, noi siamo in grado di far uscire i rapporti con i nostri fratelli dalla zona della belluina barbarie. Il grande tentativo ecclesiastico medioevale di istituire due zone autonome di disciplina per la vita associata, la zona dei carismi e la zona dei codici, era il risultato tanto lungamente atteso di una maturazione spirituale, a determinare la quale avevano contribuito tutte le correnti e tutte le razze, partecipi di quel millenario processo che è la costituzione della nostra civiltà mediterranea.

Anche Virgilio aveva avvertito a suo modo la sofferenza disseminata nel mondo, proclamando « che tutto nell'universo ha sentore di pianto: *sunt lacrimae rerum* ». Ma san Paolo era andato ben più in là, individuando e additando la causa di questa



Digitized by Google

cosmica ambascia e di questa ecumenica inquietudine. Là dove nella lettera ai Romani il volo della sua esperienza e della sua vocazione si innalza più in alto, egli aveva dettato queste solenni e tragiche parole: « Réputo che tutte le amarezze e le asprezze dell'ora presente nulla siano al confronto di quella sopravveniente gloria, che è destinata ad investirci, quale sconfinata rivelazione dall'alto. Ecco: l'attesa insonne dell'universa creazione si protende verso il disvelamento dei figli di Dio. L'universa creazione infatti fu sottoposta alla inanità e alla precarietà, non per sua colpa, ma a causa di colui che ve la sottopose. Ma essa vive di speranza, ché la medesima creazione universa sarà un giorno affrancata dal servaggio della corruzione, per entrare nella libertà gloriosa dei figli di Dio. Sappiamo bene che la creazione universa, giorno per giorno, è straziata e soffre le ineffabili doglie del parto. Non solo, ma noi stessi, che portiamo dentro di noi la primizia dello Spirito, ci sentiamo agonizzanti, noi stessi, nella aspettativa della nostra adozione, dell'affrancamento dal peso miserabile del nostro corpo: ché nella speranza e in virtù della speranza noi fummo salvati ».

L'universo era apparso così a san Paolo come uno schiavo, aggiogato alla corruzione e alla morte dal peccato di Adamo. Ecco l'unica forma di soggettivismo umano che Paolo consentiva al cristiano. Lungi dall'essere la creazione dello spirito alla ricerca di un termine di contrapposizione attraverso cui espandere più fruttuosamente e più positivamente le sue virtù e il suo dinamismo, il mondo esterno è per San Paolo la vittima innocente della peccaminosità fosca dell'uomo. Perché, se il mondo, per l'uomo giustificato, è il compartecipe alla sua speranza nella trasfigurazione, c'è stato un istante in cui la ribellione iniziale dell'uomo a Dio, che è legge di fraternità universale, (non si deve mai dimenticare che nella visione biblica delle origini della civiltà, la prima città fu costruita dal fratricida Caino per interporre fra sé e la voce



Digitized by Google

della coscienza e di Dio una parete divisoria di pietre) si è ripercossa come una legge di schiavitù e di abbominio su tutto l'universo sensibile. Tutte le creature viventi intorno a noi non soffrono ininterrottamente della nostra violenza e del nostro egoismo ?

Ora, a distanza di sette secoli dalla costituzione e dalla disseminazione della dottrina agostiniana, il mondo cristiano, costrutto sulla base della dottrina antipelagiana dell'ipponese e della filosofia della storia racchiusa nel suo *De civitate Dei*, non poteva non essere dominato dall'assillo di conservare per sempre l'armonica sintesi di poteri e di fattori, su cui si era venuto sistemando. Tutto lo sforzo di sant'Anselmo, lo ripetiamo, è inconsapevolmente in questo bisogno di attenuare le dottrine agostiniane per farle strumento, non più di trasformazione e di edificazione, ma di conservazione e di durata.

Pieno di significato il fatto che nelle preoccupazioni teologiche e storico-filosofiche di sant'Anselmo, la caduta di Adamo cede il posto alla caduta del diavolo in Paradiso. Gli angeli interessano sant'Anselmo più degli uomini. Tanta parte della produzione teologica di sant'Agostino si sarebbe potuta comprendere sotto una sola e sintetica etichetta: *De casu primi hominis*. Nessuna opera di sant'Anselmo è dedicata a questo argomento. Ce n'è invece una importantissima, intitolata *De casu Diaboli*. Ed è perfettamente logico e comprensibile che sia così. È l'unico modo per i medici, che devono mantenere gli uomini giusti nella loro vocazione allo stato angelico, di mettersi al sicuro dall'attacco prossimo e pericoloso dei cuochi. La prospettiva di santo Anselmo pertanto allarga smisuratamente il suo orizzonte. Il momento drammatico iniziale della storia universa non è stato quello in cui nell'Eden Eva e dopo di lei Adamo hanno ceduto all'insidia captivante di Satana. L'inizio drammatico della storia universale risaliva molto più in là, quando lassù, nell'empireo,



Digitized by Google

Lucifero aveva voluto levarsi emulo di Dio. Tutto il resto era venuto dopo, e in collegamento con quella frattura originaria dell'armonia fra Dio e l'altro da lui. Pitagora, uno dei capostipiti della nostra prosapia spirituale, aveva intravisto armonie misteriose ed ineffabili fra gli spazi interstellari, fra gli spazi intermusicali, fra gli spazi internumerici, fra gli spazi interumani. Si sarebbe potuto dire che sant'Anselmo tornasse improvvisamente al recupero di uno dei primi motivi di questa immensa sinfonia, che è la civiltà mediterranea, ponendo, a base della valutazione dei rapporti fra gli uomini e fra gli uomini e Dio, il rapporto iniziale fra Dio e la prima creatura uscita dalle sue mani nel mondo superstellare, il principe degli eserciti angelici.

Sant'Anselmo monaco scrive a monaci. E parla dell'umanità come di una schiera di esseri ragionevoli, interposta fra le schiere angeliche e la natura irragionevole, candidata alla trasfigurazione, per colmare i vuoti o comunque per raggiungere la quota presegnata là dove nell'empireo l'esercito degli angeli deve quotidianamente intonare il canto di lode dinanzi al trono dell'Altissimo. La società intorno a lui non ha trovato il modo, con la subordinazione di tutte le potestà della terra, ricapitolate e riassommate nella potestà imperiale, al magistero religioso, di offrire agli uomini la via più sicura per realizzare questa vocazione che si riannoda al destino e al compito di tutto l'universo? E il monachismo, nelle sue grandi possibilità di rinnovamento e di rinascita, non è una prefigurazione concreta di quello stato angelico, lo stato dei cantori della lode di Dio, a cui l'umanità è destinata? A pochi decenni di distanza dalla morte di sant'Anselmo, un monaco calabrese, il quale dirà che il vero monaco non ha altro viatico che la cetra del suo canto, annuncierà che l'epoca dei simboli è finita, che l'età dello Spirito sta per essere inaugurata, e che questo terzo stato dello Spirito sarà età di contemplanti



Digitized by Google

e di salmodianti. Grande sogno questo di Gioacchino da Fiore, cui doveva seguire la sconfessione della Curia, già troppo ormai impegolata nella sua mondana tecnica culinaria, per avvertire quanto di mònito ci fosse in questo presagio profetico, che avrebbe voluto riportare il magistero religioso alla intransigenza delle sue mansioni carismatiche!

Spostando così i confini della sua contemplazione teologica, dalla zona dell'antropologia a quella che potremmo chiamare della caduta preadamitica nella sfera degli angeli, sant'Anselmo non faceva altro, in fondo, che ravvalorare e più efficacemente sanzionare il nucleo centrale del mistero cristiano, che, sempre, era stato in forma embrionale anche il nucleo centrale della spiritualità mediterranea precristiana, il problema cioè del rapporto fra il finito e l'Infinito, fra il temporaneo e l'Eterno, nella posizione del Bene e nella costituzione dell'atto morale. Sono soltanto cambiate le *dramatis personae*. Come conciliare, si era domandato sant'Agostino, il decreto predestinatorio di Dio e l'azione libera dell'uomo? Sant'Anselmo si propone il medesimo problema non più per l'uomo, ma per il diavolo, e lo risolve in una maniera che è tipicamente agostiniana, che è anche tipicamente paolina, che è anche, lo possiamo ora dire dopo quanto siamo venuti esponendo nei capitoli precedenti, anche tipicamente, per quanto qui soltanto potenzialmente, platonica e aristotelica.

Domanda il discepolo al maestro del *De casu diaboli*: « Vedo bene che come il bene e l'essere non possono essere che da Dio, così non può venire da Dio che il bene e l'essere. Vuol dire che anche gli angeli buoni ricevettero la capacità della perseveranza, che è cosa buona, da Dio e allora non si dovrà dire che l'angelo ribelle, l'angelo infedele, Lucifero, non fu capace di perseverare solamente perché Dio, da cui deriva tutto quello che è bene, non gli aveva dato questa capacità? » È la costante incognita della vita morale, religiosamente pra-



Digitized by Google

ticata. Per la nostra cultura odierna, che ha spietatamente e perniciosamente naturalizzato la morale, facendola cosa di leggi esteriori e quasi diremmo, per continuare la metafora platonica, di tecnica culinaria, può riuscire più che incomprensibile, adirittura ostico e assurdo il modo anselmiano di porre il problema, E pure è il modo con cui l'ha posto costantemente tutta la nostra tradizione spirituale mediterranea. Il bene è espressione di una fedeltà spontanea alla legge del destino. Sembra una contraddizione in termini ed è invece la profonda e intimamente armonica ambivalenza della nostra superiore capacità di trasfigurarci nel bene. Noi siamo tanto più capaci di assorbire da Dio la sua grazia, quanto più consapevoli della nostra inabilità e impotenza ci abbandoniamo nelle Sue braccia.

Sant'Anselmo risponde alla interrogazione del discepolo con un calzantissimo paragone: « Pensa ad un avaro. Vuol conservare la moneta che ha in mano. Ma d'altra parte vuole più fortemente il pane di cui ha bisogno per placare la propria fame. Ma non può avere il pane se non dà la moneta. È più portato dunque a lasciar cadere la moneta, che non a tenerla. E se lascia cadere la moneta non è perché non la voglia tenere, ma non la vuol tenere, perché è necessario che la dia per avere il pane. Non sempre dunque il non voler tenere precede il voler abbandonare. A volte il voler abbandonare precede il non voler tenere ».

Con una sottigliezza e con una finezza che hanno dell'impercettibile, perché dimostrano dove fosse giunta all'epoca di sant'Anselmo la capacità della nostra cultura spirituale mediterranea nello sforzo di uscire dalle fantasime degli occhi, e dai rumori fatui delle vociferazioni terrene, per cogliere quel che è al di là dei sensi, sant'Anselmo rovescia le parti e afferma che se il diavolo si costituì ribelle non fu già perché Dio non gli conferì la capacità della perseveranza, conferita invece agli angeli fedeli, ma fu perché Lucifero non consentì a Dio di con-



Digitized by Google

ferirgli la capacità della fedeltà, non accogliendola. E sant'Anselmo conferma il suo dire con un'altra immagine: « L'incendio non è causa del fuoco: il fuoco è causa dell'incendio. Ma perché segua un fuoco è necessaria una combustione iniziale ».

Naturalmente il discepolo procede oltre e domanda come mai la non accettazione di Satana abbia impedito la combustione della grazia che Dio avrebbe potuto e voluto conferire anche a Lucifero, come l'aveva conferita agli altri angeli buoni. La risposta per Anselmo non è difficile. Lucifero volle essere simile a Dio e con questa smodata presunzione (l'oltracotanza dei Tragici greci) impedì che dall'incontro della sua ormai contaminata volontà, con la pietra focaia della volontà di Dio, sprizzasse la scintilla della sua confermazione nella giustizia. E di lì la rovina dell'universo.

Anselmo parla di mondo angelico, di angeli buoni, di angeli malvagi, e di Lucifero corifeo delle schiere ribelli. Non lasciamoci ingannare dalle forme esteriori. Sarebbe anche questo un modo di venir meno alla consegna eraclitea: « solo le anime barbariche si affidano ciecamente e passivamente alla testimonianza degli occhi sensibili e della ascoltazione auricolare ».

Anselmo addita l'istruttivo esempio di Lucifero ai cuochi del suo tempo, perché non pretendano di farsi simili ai medici. Ne sarebbe miseramente turbato l'equilibrio del mondo e ne sarebbe venuta per tutti una irreparabile iattura.

L'ardua complessità e la densa finezza di queste speculazioni anselmiane intorno alla caduta di Lucifero dal cielo, che sembrano a prima vista così lontane e così avulse da ogni riferimento pratico e da ogni applicabilità concreta, si rivelano invece, nel loro fondo, piene di valore normativo. È il mistero stesso del nostro rapporto di creature finite con il mondo dei valori eterni che Anselmo investe con la sua sottilissima disquisizione.



Digitized by Google

Dio pone ogni essere nella possibilità di trasfigurarsi. Questa possibilità di trasfigurarsi egli la chiama « possibilità di essere confermati nella primitiva aspirazione verso il Bene ». Ma questa conferma nel Bene, come tutto quel che è buono e che è essere, deriva da Dio e da Lui solo può essere conferita. Ed Egli è lì per conferirla a tutti. Ma non bisogna fare gli avari con Dio. Per avere il pane della nostra superiore sussistenza, bisogna gettare allo sbaraglio il denaro che portiamo nelle mani. Satana per primo fu avaro con Dio. Volle emularlo, senza abbandonare la sua possibilità di trasfigurarsi e perdette la sua disposizione, la sua capacità obbedienziale al cospetto del dono di Dio, pronto lì ad essere elargito, sol che lui avesse voluto accettarlo. E invece superbamente volle emulare Dio. Aveva voluto essere confermato anche lui: ma non lo volle fino in fondo. Sant'Anselmo, per additare questa perseveranza nella volontà buona, conia un verbo speciale, *supervolere*, *pervelle*. Gli mancò questo *pervelle* e fu la sua rovina. La rovina di Adamo non fu che una caduta subordinata.

La beatitudine evangelica: « beati gli affamati perché saranno satollati », non aveva mai avuto una esegesi di più largo respiro. Ci voleva non meno della grande costituzione unitaria del mondo europeo, sotto l'égida della Chiesa e dell'Impero, perché ad un mistico italiano fosse possibile, nel tentativo di rinsaldare per una durata infinita l'armonia dei poteri, ricordare agli uomini che i veri doni dello Spirito, che sono anche i veri valori della civiltà, sono riserbati ai mendici che perseverano fino all'ultimo spasimo ad implorare solo da Dio la benedizione e il conforto.



Digitized by Google

# X

# ABELARDO

Digitized by Google

Digitized by Google

Nell'àmbito delle grandi istituzioni storiche, i drammi delle persone son sempre drammi di cose. Ci sono sempre cioè nelle vicende movimentate delle figure che emergono dal livello di una determinata comunità spirituale, elementi che tradiscono lo scuotimento sotterraneo e il travaglio inconsapevole delle istituzioni medesime, sollecitate dal bisogno di ricercare i nuovi assestamenti e i tempestivi adattamenti, quali li richiedono le variabili contingenze dei tempi.

Quella insistente e variegata polemica che si andava svolgendo fra dialettici e antidialettici, fra modernisti e tradizionalisti si direbbe in termini odierni, fin dagli albori del secolo XI, nel mondo ecclesiastico, specialmente franco, più assiduamente agitato da preoccupazioni di apologetica e di cultura, doveva trovare nell'amara odissea di Abelardo la sua ora cruciale.

La singolare vicenda amorosa si è venuta a sovrapporre, nella sua vita, come un alone di indefinibile ed ambigua luce, intorno al già tanto romanzesco decorso delle sue avventure ecclesiastiche.

Non occorre qui indugiarsi sul dramma della sua passione, così ardentemente ricambiata da Eloisa. Basterà al riguardo riprodurre l'austera e suggestiva pagina di quel colorito e insinuante storico che fu il nostro benedettino Luigi Tosti: « Tutta chiusa la mente nelle contemplazioni filosofiche, ed il cuore preoccupato dell'ambizione



Digitized by Google

della gloria, poco o nulla aveva saputo Abelardo fino a quel tempo, (siamo al suo ritorno a Parigi, dopo la parentesi di Laon) degli uomini, e di quella terribile cosa che è l'amore, per cui il riso ed il pianto tanto strettamente si avvicendano nel cammino della vita. La fatica delle scuole non gli aveva lasciato il quando ed il come entrare nelle brigate delle donne ad onesto sollazzo. Vergine, ruvida scorza vestiva ancora il cuore del vittorioso dialettico. Meno infelici noi, se solamente pel cuore si facesse via l'amore! Quando questo ascende nell'animo per le vie della mente, e ci lega non per le periture blandizie dei sensi, ma per quelle immortali dello spirito, in questa immortalità si arrocca, e dura e vive giovanissimo sempre, ed è come fiamma che lambe inestinguibile le rughe della stessa vecchiezza». Così il Tosti fissava alla sua prima origine il romanzo amoroso di Abelardo. E all'epilogo cruento del dramma, dedicava queste frasi, altrettanto rapide e incisive: « Una crudele e disonesta vendetta vagheggiò in mente contro di Abelardo il bestiale Fulberto (lo zio di Eloisa). Questi era uno di quegli uomini quanto tardi a vedere, altrettanto avventati nella scelta de' mezzi a disfogare alcuna passione nell'animo. La vendetta è cieca, ma negli stolidi è veggente, e suol colpire sempre le immediate cagioni che la provocarono. Era Abelardo in casa sua placidamente addormito, quando nel più fitto della notte ci s'intromise il Canonico con alcuni, che aveva tratti a parte dell'iniquo disegno. Forse per danaro n'ebbe schiuse le porte. Taciti si appressarono a Pietro, e per cruento sequestro lo resero men che uomo. Scellerata vendetta, per cui colui che si teneva solo filosofo in tutto il mondo, si trovò sprofondato in un vitupero che non è il maggiore. Presero tosto la fuga quegli scherani, e solo rimase Pietro, che più punto dalla vergogna dell'animo, che dal dolore del corpo, mise a romore la casa co' suoi lamenti ». (*Storia di Abelardo e de' suoi tempi*, pagine 72, 83.)



Digitized by Google

Non sarebbe stata la prima volta che la menomazione della carne sopraggiungeva a rinfocolare fino all'esasperazione la capacità speculativa dello spirito. L'attività intellettuale di Abelardo sarebbe stata vieppiù un incendio divoratore, che avrebbe arso le tradizioni delle scuole monastiche, la placida e monocorde uniformità di quelle episcopali e principesche, non più commisurate ormai alle esigenze della cultura pubblica. Le libere istituzioni universitarie erano alle porte. Ed Abelardo ne era il prodigioso mallevadore. San Bernardo avrebbe gridato allo scandalo e avrebbe gettato il grido di allarme. Il duello fra l'apostolo di Cistercio e il maestro del Paracleto empito avrebbe di sé la storia filosofica e religiosa del duodecimo secolo. E Abelardo non poteva non avere la peggio. Ma chi dei due contendenti era più aderente ai valori centrali della tradizione cristiana? Può sembrare irriverente e paradossale il domandarselo. Bernardo ha intorno al suo capo l'aureola di una santità, dura e aspra, ma tale da vincere ogni riserva; è al centro di un proselitismo prodigioso, che ha disseminato, attraverso tutta l'Europa, i nuclei della grande rivoluzione operata nell'economia e nella tecnica agricola dalla riforma cisterciense. Ma l'accompagna, anche, l'ambiguo merito di aver predicato una crociata armata in Oriente, destinata ad un clamoroso insuccesso, e di aver dettato il panegirico e la disciplina di quell'ordine militaresco dei Templari, che a due secoli di distanza un sinodo dovrà condannare alla subita e definitiva scomparsa. Abelardo, in sostanza, non faceva che portare a felice compimento l'iniziativa apologetica di sant'Anselmo, non si apprestava che ad offrire le armi migliori e i materiali più acconci alla grande sintesi scolastica di san Tommaso. Anche egli dunque si costituiva interprete di un bisogno diffuso per tutto nell'aria, il bisogno di avvolgere il prezioso patrimonio della tradizionale fede cristiana in una corazza di dilucidazioni e di corroboramenti razionali, che lo



Digitized by Google

mettessero al sicuro da possibili dissipazioni, da intimi disgregamenti, da attacchi irreparabili. Non aveva torto, san Bernardo, nell'ammonire che la fede è sufficiente a se stessa e che il volerla consolidare con la ragione significa offrirne l'adito agli smantellatori in agguato. Ma un addebito di simile genere, prima che ad Abelardo, si sarebbe dovuto e potuto rivolgere a sant'Anselmo. Lo si sarebbe poi potuto muovere a San Tommaso. La ragione è una pericolosa ed insidiosa cooperatrice per la fede. Non la si dovrebbe mai chiamare in aiuto. Ma è anche vero che in certi momenti la si avverte cooperatrice indispensabile. Purtroppo tutto nella vita contaminata dell'uomo e nel processo drammatico della storia ha una strana virtù di ambivalenza. E fu nella natura delle cose che ad una struttura sociale, come quella creata dalla esperienza cristiana nell'alto Medioevo, basata sull'equilibrio instabile di capacità razionale e di intuizione di fede, si cercasse di apprestare l'inviolabile contrafforte di una organica apologetica razionale. Anche se di lì dovevano derivare tante iatture.

Noi abbiamo detto fin dal principio che era questo del resto un contrasto esistente e rinvenibile fin nelle prime espressioni della cultura mediterranea. Dal giorno in cui sulle coste anatoliche si profilò la nostra speculazione mediterranea, l'abbiamo visto, la filosofia e la religione, la riflessione dialettica cioè e l'intuizione mistica, la trascrizione nozionale e il possesso vivente del Reale, sono stati sempre due atteggiamenti che noi abbiamo voluto e dovuto simultaneamente sperimentare e faticosamente contemperare l'uno all'altro. Abbiamo visto come la forza della nostra civiltà ha avuto sempre la sua sorgente inesauribile nella permanente coabitazione di filosofia e di religione, così nella nostra coscienza singola come nel nostro divenire storico. I due atteggiamenti ci sono sempre apparsi inseparabili l'uno dall'altro, ma nel medesimo tempo mai identificabili l'uno all'altro. Naturalmente l'ora dell'equilibrio presuppone lunghi



Digitized by Google

periodi di preparazione, come porta con sé e lascia dietro a sé periodi travagliati di consunzione e di disfacimento. Abbiamo veduto in Scoto Eriugena una manifestazione grandiosa dell'equilibrio realizzato dalla civiltà dell'Impero cristiano. Ora siamo passati al periodo in cui si tenta di solidificare la conquista e di renderla duratura. E la ragione è chiamata al soccorso. Ma la natura dell'uomo è tale che gli strumenti stessi di cui dispone per la propria conservazione spirituale sono anche quelli che nascondono i germi della sua distruzione. e della sua perdizione. Questo è vero dell'individuo: questo è vero della collettività umana.

Racconta di sé Abelardo nella sua franca e rude *Historia Calamitatum:* « Giunsi finalmente a Parigi, dove la disciplina scolastica era già in fiore, per ascoltare Guglielmo maestro fra i più rinomati. Rimasi con lui breve tempo, dapprima bene accetto, poi mal visto e mal tollerato, avendo preso ad impugnare parecchie delle sue opinioni e ad argomentare apertamente contro di lui, il che mi diede talora la superiorità nella discussione, con grave irritazione dei condiscepoli che non potevano tollerare la preminenza dell'ultimo venuto, di loro tanto più giovane. Qui il principio delle mie disgrazie. Mano mano che si divulgava la mia fama, contemporaneamente si accendeva l'altrui invidia contro di me e accadde che, presumendo del mio ingegno al di là delle mie capacità reali, cominciai ad aspirare, ancora giovanissimo d'anni, al governo personale di una scuola, e a cercare per essa una sede allora insigne, vale a dire il Castello di Melun, residenza reale. Ne ebbe sentore il mio maestro Guglielmo e, mirando ad allontanare dalla propria quanto più fosse possibile la scuola mia, si adoperò subdolamente in tutti i modi per togliermi la vagheggiata sede prima che me ne andassi. Ma poiché egli aveva avversari fra i potenti della terra, io feci leva sull'aiuto di questi per raggiungere il mio intento. La manifesta sua invidia mi guadagnò la simpatia così di molti altri. Dalla mia nuova



Digitized by Google

scuola la fama della mia perizia dialettica si propagò in modo che rimase offuscata fin quasi ad estinguersi la nomea, non solo dei miei condiscepoli, bensì anche del mio maestro: Sicché, levandosi sempre più in alto la mia ambizione, ben presto trasferii la mia scuola a Corbie, più vicino a Parigi, affinché mi si offrisse più facile opportunità di disputa. Non trascorse gran tempo che una malattia, nella quale incorsi per il logorante sovraccarico del mio studio, mi costrinse a rimpatriare. Per alcuni anni lontano dal centro degli studi, fui ardentemente rimpianto da coloro che amavano l'esercizio delle indagini dialettiche. Trascorso del tempo, quando già mi ero riavuto dalla mia infermità, quel mio maestro Guglielmo, arcidiacono di Parigi, abbandonata la sua prima divisa, passò all'ordine dei chierici regolari. Si vociferò che lo facesse col proposito di farsi ritenere più pio e di guadagnare così una più alta prelatura. Come di fatto accadde di là a poco, con la elevazione alla sede vescovile di Châlons. In verità, simile conversione ascetica non lo allontanò da Parigi, né dalle sue consuete occupazioni filosofiche. Infatti, nello stesso cenobio dove si era ritirato per motivi religiosi, aprì immediatamente, secondo il consueto, pubblica scuola. Ed io, tornato a lui per apprendere retorica, tra lo svolgimento dei nostri contraddittori lo costrinsi, mercé argomenti irresistibili, a mutare la sua vecchia opinione intorno agli universali. Egli infatti aveva antecedentemente insegnato che la comune predicazione degli universali dovesse intendersi nel senso che la medesima realtà inerisse contemporaneamente ed integralmente ai singoli individui, per essenza. Se ne doveva pertanto arguire che gli individui non si diversificavano l'uno dall'altro in nulla di essenziale, ma rappresentavano unicamente altrettante variazioni, in virtù di una moltitudine di proprietà accidentali. Ora invece Guglielmo corresse e modificò il proprio pensiero dicendo piuttosto che la medesima realtà si ritrovava nei singoli, non già per essenza, ma per



Digitized by Google

indifferenza. E poiché sulla questione degli universali converge sempre più la assidua attenzione dei dialettici, avendo cambiato opinione su tale questione, Guglielmo vide cadere in discredito la sua fama di maestro, mentre la mia ne guadagnò a mille doppi ».

Lasciamo stare il tono piuttosto burbanzoso e pretenzioso con cui Abelardo esalta i suoi primi successi didattici. In fondo, gliene possiamo riconoscere il pieno diritto. Tutte le fonti del tempo ce lo descrivono maestro padrone di tutte le più ricche risorse dell'intelligenza e della facondia. Eloisa ci descrive, incantata, il fascino della sua aitante persona, della sua parola suasiva, che penetrava nello spirito e illuminava la mente, senza far ricorso a spettacolari amminicoli esteriori, ma consapevole soltanto della prodigiosa virtù comunicativa che è nella pienezza e nella sicurezza rapida della ideazione e nella perspicuità della trasmissione verbale. L'inesauribile virtuosismo nell'argomentare e nel discutere faceva di Abelardo un polemista formidabile. Di questi doni eccezionali il sopravvenuto nelle scuole parigine sa far valere l'efficacia inconguagliabile.

La questione degli universali è la questione del giorno. Noi possiamo dire che è l'eterna questione della validità della umana conoscenza filosofica, che assume allora una particolare forma sulla base dei familiari metodi scolastici e delle tradizionali consuetudini didattiche. La *Isagoge* di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele, operetta molto spesso intitolata *De quinque vocibus*, era testo e manuale ufficiale nelle scuole di dialettica. Per cinque voci si intendevano i connotati predicabili di molte cose, appartenenti ad una medesima categoria, vale a dire il genere e la specie, la differenza specifica, il proprio e l'accidente. Sul limitare stesso del suo trattato dialettico, Porfirio aveva lasciato adito alle più vaste discussioni, dichiarando per conto suo di non voler neppure delibare il problema se i connotati generici e specifici che si predicano



Digitized by Google

di molte realtà individuali, conglobate sotto una unica comune etichetta, si predicassero di tutte in quanto essi dovevano ritenersi realtà sussistenti al di là dei singoli, oppure quali pure concezioni dell'intelletto umano cogitante. Porfirio continuava osservando che qualora si fosse dovuto pensare che i generi e le specie erano realtà sussistenti, c'era sempre da domandarsi ulteriormente se si fosse trattato di realtà corporali o spirituali, e se si fosse trattato di realtà separate o non separate dalle cose sensibili.

Non era che una maniera tra le altre di formulare il problema della adeguazione fra la nostra conoscenza e la realtà posta fuori di noi. Questa stessa impostazione del problema gnoseologico ci fa constatare sul vivo come la speculazione filosofica, qual'era intesa e professata nell'incipiente vita universitaria del secolo duodecimo, non si discostava dal tipo tradizionale di tutta la speculazione mediterranea, dal dì che questa venne inizialmente formulando i suoi teoremi sulle coste ioniche dell'Anatolia. Noi entriamo in rapporto col mondo esterno mercé la nostra percezione sensibile. Ma la percezione sensibile non è scienza. Per divenire tale, ha bisogno di trasfigurarsi in idee universali e in riconoscimento di vincoli causali fra i fenomeni esterni. Il nostro linguaggio ci è testimone della presenza nel nostro intelletto di nozioni generali, che permettono il raggruppamento dei fenomeni esterni, e costituiscono in pari tempo il paradigma che, come una tavola pitagorica, consente la comprensione solidale tra gli uomini e il loro comportamento uniforme al cospetto della realtà. Ma poggiando così la nostra conoscenza del reale su nozioni applicabili a vaste e molteplici classi di fenomeni singoli, siamo noi vittime di un'illusione o restiamo aderenti all'intima essenza della realtà circostante? La speculazione ellenica aveva mirabilmente posto e risolto il problema, trovando nella sistemazione aristotelica una posizione di equilibrio stabile fra posizioni aberranti. Per quanto potessero mutarne nei



Digitized by Google

secoli le formule esteriori, il problema e le soluzioni possibili sarebbero sempre rimasti tali e quali.

Ora che agli inizi del secolo duodecimo la grande organizzazione unitaria del continente europeo, venutasi a costituire sotto la ispirazione e la disciplina dell'esperienza cristiana, si dava a cercare, in una visione mistica e insieme razionale del mondo il suo sostegno e la sua sicurtà, la sua armatura e la sua malleveria, era perfettamente logico che la validità della nostra conoscenza attraverso idee universali, vale a dire attraverso la distribuzione del processo causale nel mondo, fosse posta sul tappeto, in discussione.

Le soluzioni che a tale problema si davano potevano assumere denominazioni novelle. Ma la novità dei qualificativi non deve ingannare noi esumatori a distanza. Si trattava di soluzioni già da secoli note alla cultura mediterranea.

Roscellino di Compiègne, il patriarca del nominalismo, sosteneva dunque che gli universali, vale a dire i termini che si possono predicare e si predicano di fatto di numerose categorie e classi di esseri, sono semplicemente soffi vocali, senza alcuna aderenza alla realtà, spogli di una qualsiasi rispondenza in essa realtà. Il che in altri termini veniva a dire che unica fonte delle nostre conoscenze è la percezione del sensibile e del singolo. Noi vediamo un oggetto, noi lo palpiamo, noi cogliamo un effluvio nell'aria, noi ascoltiamo il suono di una sillaba scandita dal nostro vicino. Ma tutto quello che noi predichiamo delle cose al di là del nostro individuo attingimento sensibile, è pura convenzione verbale, creata da un nostro bisogno di comunicare con gli altri diversi da noi. Convenzionale dunque e futile come ogni respiro, è tutto ciò che trascende e che noi crediamo che oltrepassi la sfera circoscritta e nettamente determinabile della nostra esperienza empirica. La filosofia di Epicuro non aveva insegnato niente di diverso, facendo della conoscenza sensibile l'unico dominio consentito alla comunicazione dell'uomo con l'altro da sé.



Digitized by Google

Al polo opposto Guglielmo di Champeaux, il maestro con il quale Abelardo rivaleggia fin dal primo momento in cui egli, ventenne, si presenta a Parigi, e che compare come rappresentante del realismo assoluto, sosteneva che l'universale esiste nella realtà singola e nei fenomeni individui, nella sua piena essenza e nella sua genuina natura. Secondo lui pertanto le specificazioni individuali non sono altro che variazioni tematiche di un unico motivo sussistente, appariscenze accidentali di un'unica ineffabile e sostanzialmente identica essenza. Molti secoli prima, laggiù, sulla costa tirrenica di Elea, dinanzi all'abbacinante ed immobile uniformità della sconfinata distesa marina, Parmenide aveva cantato in termini estatici il poema dell'Uno: « Non fu, non sarà, ma è, ora integro, uno, continuo l'Essere. Saresti tu capace di assegnargli l'ora della nascita, attraverso che cosa, da che cosa, emerso, mai? Forse dal nulla? Non sarà consentito il dirlo né il pensarlo. Poiché chi potrebbe mai dire, chi potrebbe mai pensare, che esso, l'Essere, non sia? Quale necessità mai l'avrebbe fatto emergere più tardi o più presto, per trarre stimolo al proprio levarsi nella realtà? Non può che essere assolutamente o non essere... Né è divisibile poiché è tutt'intiero e coerente a sé stesso. Non v'è alcunché che ne rompa e spezzi la continuità o ne possa graduare il livello di essere. Ma tutto è pieno di essere: tutto è continuo essere, premente e coinvolgente l'essere ».

Sono le due posizioni estreme possibili di fronte all'incommensurabile mistero della molteplicità degli esseri e della loro raggruppabilità sotto categorie plurivalenti. O noi pensiamo che ogni nostro sforzo per esprimere in termini generali la rifratta molteplicità degli oggetti percepibili è un puro sforzo verbale, cui nulla risponde fuori della nostra capacità cogitante; e noi solipsisticamente riteniamo che l'individuo vive indeclinabilmente chiuso in se stesso, incapace di qualsiasi comunicazione con il soggetto propinquo, se non quella consen-



Digitized by Google

tita dalla corpulenta possibilità del contatto sensibile. O noi pensiamo che ogni apprendimento singolo e ogni alterazione individuale sono effimere appariscenze esteriori di un'immensa e portentosa realtà universale, di cui le espressioni singole e circoscritte non sono che umbratili illusioni e vacui fantasmi. Se la prima alternativa distrugge in radice qualsiasi possibilità di vita spirituale collegata, la seconda abbatte e sopprime ogni responsabilità singola nel mondo morale e nella superficie lineare della vita associata. Chi chiede mai alla goccia d'acqua che emerge sul movimento delle onde di assumere una individualità ed una autonomia, nel flusso sconfinato dell'oceano?

Ed ecco la mirabilmente equilibrata posizione e la pedagogicamente fruttuosa funzione di Abelardo, nel corso delle due correnti estreme. Mano mano che dai silenzi dei vecchi archivi medioevali si vengono riesumando le sue opere dialettiche, noi vediamo sempre più chiaramente come la metafisica abelardiana è in armonia con la grande tradizione gnoseologica della cultura mediterranea. Per Abelardo il concetto universale, la nozione cioé predicabile di molteplici oggetti individuali, non è una pura parola, ma non è neppure una realtà concreta e palpabile. Per definirlo, Abelardo adopera un termine familiare e sacro alla tradizione latina della filosofia, il termine *sermo*. Con questo termine Abelardo vuole designare la funzione logica e discorsiva dello spirito. La nozione universale pertanto è per lui il risultato di una nostra capacità cogitante, dotata da natura e per natura di una virtù speciale, della virtù di creare e di applicare alle realtà esterne le categorie universali.

La dottrina gnoseologica di Aristotele era stata, a suo tempo, una multiforme e multanime raffigurazione dei processi spirituali e la codificazione di una elasticissima aderenza alle forme molteplici della percezione umana. In polemica con il suo maestro, Platone, Aristotele aveva negato qualsiasi carattere aprioristico alla conoscenza umana e aveva



Digitized by Google

fatto dell'intelletto agente una vera virtù trasfiguratrice e sistematrice del reale. Ma nel medesimo tempo aveva attribuito una speciale e preziosa capacità di comprensione alla umana esperienza sostenendo e proclamando che anche nel « subire passioni » (nel significato etimologico greco della parola) c'è una possibilità di apprendimento.

Lo Stagirita aveva raggiunto effettivamente la posizione perfetta dell'equilibrio di fronte al reale e di fronte alle possibilità della sua trasfigurazione negli schemi della conoscenza scientifica. La percezione dei sensi non deve essere tenuta a disdegno. È la piattaforma da cui comincia a muoversi la nostra capacità cogitante. Le sensazioni, le percezioni cioé dei fenomeni singoli, rappresentano il materiale grezzo, su cui e per cui deve lavorare la nostra virtù di astrazione. Non c'è nulla nell'intelletto pensante che non sia filtrato prima attraverso la captazione operata dai sensi. Ma non è da pensare che a questa molteplicità di acquisizioni sensibili noi applichiamo schemi arbitrari di preconcette e di preesistenti realtà trascendentali. Se la universalità è forma del nostro pensiero, i dati che la costituiscono e la sostengono trovano una effettiva rispondenza nella realtà esteriore. Aristotele non ha dovuto combattere il sostanzialismo unitario di Parmenide, perché era già stato battuto in breccia da Platone. Ha dovuto impugnare piuttosto la tesi romantica del suo maestro che la nostra conoscenza degli universali sia una pallida reminiscenza di idee viste e vagheggiate nella nostra preesistenza nelle sfere astrali. E non ha dovuto neppure combattere il relativismo gnoseologico dei sofisti, anch'esso demolito dai suoi immediati predecessori nella grande corrente della speculazione mediterranea. Il sensismo epicureo non sarà che una grottesca deformazione del suo sagace ed equilibrato appello alla indispensabile validità propedeutica della conoscenza sensibile.

Per uno strano paradosso, più comprensibile del resto di quanto non appaia a prima vista, il



Digitized by Google

sensismo epicureo, come il monismo spirituale degli eleati, sboccavano nei medesimi risultati: approdavano cioé all'annullamento di qualsiasi disciplina spirituale collettiva.

Ora che in pieno secolo duodecimo, si chiedeva, di nuovo, alla speculazione europea ed ecclesiastica una visione del reale che potesse servire di introduzione e di scudo a quel che la Chiesa aveva costruito nel mondo della vita associata, Abelardo, il condannato di due sinodi, offriva alla Chiesa una dottrina gnoseologica, a cui san Tommaso non avrebbe dovuto fare altro che dare l'ultima mano. Anch'egli del resto, Abelardo, pur nelle opere sue più ardite di speculazione razionale, si mostra pieno di senso del mistero e della vita trascendente nella fede e nella grazia. Come noi abbiamo visto, pur poggiando su una visione della conoscenza, così piena di rispetto per le forme dell'esperienza sensibile, anzi si direbbe proprio per questo, Aristotele aveva riconosciuto e patrocinato il ricorso a forme di apprensione extra-conoscitiva, quali per esempio potevano essere offerte dal tirocinio estatico delle religioni iniziatiche. Si potrebbe dire che si è tanto più inclini a riconoscere la validità dei procedimenti extra-razionali nella cultura dello spirito, quanto più largamente e coraggiosamente ci si è familiarizzati con i metodi della indagine razionale e storica, e ci si è accostumati a riconoscerne le limitatezze e le lacune. In Abelardo, da tante parti colpito dall'accusa di razionalista, noi ritroviamo, così, persistentemente la professione candida e schietta della fede. È da stolti e da imperiti metterne in dubbio la sincerità. Solo i farisei e i sordi spirituali possono sospettare della schiettezza e della intima rispettabilità di quelle espressioni e di fede, che escono dalla esacerbazione delle anime che solo attraverso il più assiduo pellegrinaggio nelle vie della cultura, sono riuscite a valutare nel medesimo tempo la indispensabilità e la impensabilità dell'adesione religiosa.



Digitized by Google

C'è nell'epistolario di Abelardo con Eloisa, che solo una ipercritica stolida e disumana può aver sottoposto a dubbi di inautenticità, una professione di fede, altrettanto umile che alata, pur nel riconoscimento delle ragioni che hanno determinato, nel Maestro del Paracleto, le inenarrabili iatture e in pari tempo la incrollabile sicurezza di sé: « Sorella mia Eloisa, già altra volta a me nel mondo cara, ora nel Cristo carissima. Ricorda come la logica mi abbia fatto apparire odioso al cospetto degli uomini. Vanno blaterando, i perversi, la cui sapienza è tutta sapienza di perdizione, che se io sono formidabile in fatto di ingegno e di cultura, sono claudicante nella conoscenza di Paolo. Riconoscono l'acutezza del mio intelletto, ma sollevano dubbi sulla purezza della mia fede cristiana. Ebbene: io non voglio essere filosofo sì, da allontanarmi da Paolo. Non voglio apparire così aderente ad Aristotele, da lasciarmi separare da Cristo. Adoro Cristo regnante alla destra del Padre. Lo abbraccio con le braccia della mia fede, come colui il quale ha operato cose divine attraverso la carne gloriosa assunta da una vergine per virtù del Paracleto. Perché dal tuo spirito siano fugate tutte le incertezze trepidanti a mio riguardo, tieni per fermo che io ho gettato le fondamenta della mia coscienza su quella medesima pietra, su cui Cristo edificò la sua Chiesa. Di questa pietra ti formulerò rapidamente la insegna. Credo nel Padre, nel Figlio, nello Spirito Santo, uno per essenza e vero Dio, che così sanziona nelle persone la Trinità, da mantenere sempre intatta la sostanza e l'unità. Credo il Figlio coeguale al Padre in tutto, vale a dire nell'eternità, nella potestà, nella volontà, nell'operazione. Non prestar ascolto ad Ario, il quale, spinto da perverso spirito, dico meglio, sedotto da una ispirazione satanica, istituisce una graduatoria nella Trinità, facendo il Padre maggiore, il Figlio minore, dimenticando il precetto della Legge: – non salirai al mio altare attraverso gradi successivi –. Ora sale all'altare di Dio attraverso gradi suc-



Digitized by Google

cessivi chi distingue un prima e un poi nella Santissima Trinità. Riconosco inoltre essere lo Spirito Santo in tutto uguale e consustanziale al Padre e al Figlio, come quegli che i miei volumi ripetutamente designano e additano sotto il nome della Bontà. Condanno categoricamente Sabellio, il quale affermando essere una la persona del Padre e del Figliuolo, finì automaticamente col concluderne che il Padre avesse sofferto Lui la Passione, donde il nome di Patripassiani ai suoi seguaci. Credo pure che il Figliuol di Dio si sia fatto Figliuolo dell'uomo, e credo che così una persona sia da due nature ed in due nature. Il quale Figlio di Dio, a completare l'economia dell'assunta umanità, patì, morì, risorse e ascese al cielo, donde deve venire a giudicare i vivi ed i morti. Riconosco che nel battesimo tutti i peccati sono rimessi. Riconosco che noi abbiamo bisogno della grazia, e che solo in virtù della grazia possiamo iniziare come portare a termine l'opera del bene. Riconosco che chi cade nella colpa è risanato attraverso la penitenza. Non c'è alcun bisogno di aggiungere nulla a proposito della risurrezione della carne, perché ben vanamente mi glorierò di essere cristiano, se non mi riterrò destinato alla risurrezione. Questa dunque la fede su cui riposo e da cui traggo la saldezza della mia speranza. In tale fede salutevolmente radicata non temo i latrati di Scilla, rido dei vortici di Cariddi, non pavento le attossicate note delle Sirene. Non sono scosso dal sopravveniente uragano, non mi lascio abbattere dai venti che soffiano. Ho le radici sicure nella Chiesa ».

Così scriveva Abelardo, all'indomani della condanna ecclesiastica, alle ricoverate del Paracleto sotto la guida di Eloisa. Le dichiarazioni tradiscono un perspicuo sentore di sincerità e di sicurezza. Non era la prima volta nella storia della Chiesa, non sarebbe stata l'ultima, che le incomprensioni e le neghittosità dell'insegnamento ufficiale avrebbero voluto condannare all'ostracismo un tentativo apologetico che non mirava ad altro che a



Digitized by Google

soddisfare ed a tacitare le più irresistibili esigenze della cultura del tempo. La professione di fede di Abelardo grida più forte al cospetto della storia, così delle condanne lanciate contro di lui a Soissons come di quelle lanciate contro di lui a Sens. E non c'è alcun motivo ragionevole per dubitare della proba schiettezza del maestro, professante candidamente la sua fede. Ce ne fa garanzia inoppugnabile non solamente la correttezza della sua dottrina gnoseologica, bensì anche la genuina significazione che si può riscontrare nel suo insegnamento trinitario, come in genere in tutta la sua posizione teologale. Già si potrebbe dire in linea generale che la pietra di paragone su cui unicamente dovrebbe saggiarsi la appartenenza di un qualsiasi maestro di cose religiose, nella tradizione del cristianesimo, all'autentica trasmissione dell'ortodossia, dovrebbe essere offerta non da peculiari posizioni di scuole, ma dall'atteggiamento preliminare di fronte al mondo della natura e di fronte al mondo della grazia. Dovrebbero essere cioé giudicati ortodossi tutti coloro che distinguono la sfera della conoscenza razionale dal dominio inviolabile della fede; che al di là dell'esperienza sensibile pongono la zona del mistero, di fronte a cui non è consentita altra posizione che quella dell'adorazione e della preghiera. Chiunque parta da questa presupposizione della doppia zona su cui si ripartisce l'attività spirituale della creatura ragionevole, è sul tracciato dell'insegnamento cristiano, possiamo dire è sul tracciato della grande tradizione mediterranea, comunque si polarizzino poi, sotto l'azione del temperamento e delle speciali condizioni storiche, le tendenze del suó spirito sui circoscritti problemi della cultura vuoi filosofica, vuoi storica. Conformandoci a simili criteri noi non possiamo fare a meno di pensare che a Sens come a Soissons Abelardo fosse molto più ortodosso di quanto non lo credessero o non lo volessero far credere i suoi accusatori e i suoi giudici. Dopo la pubblicazione recente della *Glossulae super Por-*



Digitized by Google

*phyrium*, in cui Abelardo era venuto stendendo in una specie di corso universitario le direttive della sua dottrina dialettica e gnoseologica, nessuno potrebbe revocare più in dubbio la perfetta conformità della gnoseologia abelardiana alla gnoseologia di Aristotele e di san Tommaso. E nemmeno è più consentito sostenere che la dottrina trinitaria di Abelardo fosse dal punto di vista ortodosso deficiente e irriverente, quasi che ne volesse fare anche lui un esempio tipico della dottrina degli universali, in quanto presupponente la predicabilità della stessa natura, soggiacente a molteplici ipostasi. È sulla dottrina trinitaria di Abelardo che si appuntavano più insistenti e più violente le denuncie e le riprovazioni dei suoi avversari. Al Concilio di Soissons nel 1121 era stato denunciato il suo *De Unitate et Trinitate divina*. A circa venti anni di distanza, fra i tredici capi di accusa che Guglielmo di San Teodorico formula contro Abelardo, gli errori trinitari figurano fra quelli che avrebbero dovuto essere più urgentemente bollati da un ufficiale verdetto. Sono ad ogni modo i più numerosi. Guglielmo informa San Bernardo di averli soprattutto ricavati dalla *Theologia* e dallo *Scito te ipsum* di Abelardo, come da un presunto suo libro di *Sententiae*. Eccoli: « Che in Dio siano i nomi di Padre di Figlio e di Spirito Santo nomi impropri, i quali debbano intendersi come una significazione della pienezza del Sommo Bene; che il Padre è piena potenza, mentre il Figlio è una potenza ridotta, e lo Spirito Santo non è affatto potenza; che lo Spirito Santo non è della sostanza del Padre e del Figlio, come il Figlio è della sostanza del Padre; che lo Spirito Santo è l'anima del mondo; che Cristo non abbia assunto carne umana e non abbia soggiaciuto alla passione e alla croce per liberar gli uomini dal giogo e dalla servitù di Satana; che Cristo, Dio e uomo non era la terza persona della Santissima Trinità ». Come si vede i presunti errori trinitari costituivano il nucleo delle imputazioni, sotto cui Guglielmo di san Teo-



Digitized by Google

dorico deferiva Abelardo al giudizio di san Bernardo e, attraverso il giudizio di san Bernardo, al verdetto della Curia e alla sentenza del magistero universale cattolico. Gli altri errori imputatigli investivano la sua concezione della fede come la sua concezione della morale. Guglielmo rimproverava ad Abelardo di definire la fede una « valutazione delle cose che non si veggono ». Gli rimproverava di ritenere che « l'uomo possa operare e volere il bene in virtù di libero arbitrio, senza particolare aiuto della grazia; che il peccato consista soprattutto nel disprezzo della volontà di Dio, implicito nella nostra adesione consapevole al male e che solo questo consapevole tenere in non cale la volontà di Dio, base prima della giudicabilità delle azioni, costituisca l'uomo nel peccato e nella riprovazione di Dio ».

A distanza di secoli, riguardando indietro a questo passato di controversie e di polemiche religiose, che raggiunge a volte momenti di intensa e patetica drammaticità, noi possiamo andare al di là delle apparenze e giudicare con molto maggiore correttezza il pro e il contro dell'una o dell'altra parte in contesa. San Bernardo aveva indubbiamente ragione quando, al cospetto di quelle che egli giudicava le esorbitanze di un petulante razionalismo, sentenziava aforisticamente che « la fede delle anime pie crede, non discute – fides piorum credit, non discutit ». Ma all'occhio dello storico quelle che san Bernardo giudicava esorbitanze fallibili e peccaminose, appaiono come prorompenti esigenze di una temperie storica, guidata da una dialettica soggiacente, più forte e molto meglio giustificata di quanto gli uomini, mescolati alle passioni del tempo, potessero pur lontanamente immaginare. Scriveva Abelardo in una lettera: « Non saremo capaci di impugnare e di abbattere le obiezioni mosse, da una qualsasi categoria di eretici e di infedeli, se non sapremo distruggere le nuove argomentazioni, se non sapremo con buoni sillogismi contrapporci ai loro sofismi affinché



Digitized by Google

il falso sia opposto al vero e i dialettici vincano gli pseudo-ragionatori: sempre pronti, secondo l'ammonimento di san Pietro, ad offrire, a chiunque ce la chiede, la giustificazione di quella speranza o di quella fede, che sono in noi. Quando in simile contraddittorio avremo convinto di errore i sofismi, ci saremo dimostrati buoni dialettici. E noi saremo tanto più fedeli e vigili discepoli del Cristo, che è verità, quanto più ci faremo forti della verità delle nostre argomentazioni ».

L'intento dunque di Abelardo è confessatamente apologetico. La ragione – e la dialettica non è che ragione ragionante – deve intervenire per offrire alla fede e alla speranza dell'esperienza cristiana l'usbergo che le renda inattaccabili agli strali dell'incredulità e della malafede. Il discutere, che Bernardo definiva incompatibile con la fede, non è il discutere che vuol illustrare, è il discutere che vuole soppiantare. Sarebbe venuto il giorno nel quale la ragione ragionante, che avrebbe pomposamente usurpato il nome di filosofia, si sarebbe atteggiata ad emula e a superatrice della fede religiosa. E noi non escludiamo affatto, anzi riconosciamo apertamente, che questa ragione insurrezionale avrebbe potuto allora riconoscere e additare i suoi lontani presupposti nei primi tentativi dialettici del secolo duedecimo incipiente, volti ad avvolgere in tutto un solido paludamento di argomentazioni dialettiche il patrimonio sacro della fede. Ma non bisogna mai confondere i tempi e scambiare le posizioni. A buon conto, la volontà di « discutere » che san Bernardo rimproverava ad Abelardo, avrebbe potuto, con altrettanta validità, essere imputata e rimproverata all'apologetica di sant'Anselmo, alla formula *fides quaerens intellectum*, con cui l'ex-monaco di Bec, asceso alla sede primaziale di Canterbury, aveva sintetizzato il suo programma religioso. Quando noi vediamo di ogni intorno affluire allievi lungo gli itinerari didattici di Abelardo, noi non possiamo più a cuor leggero sottoscrivere al verdetto sbri-



Digitized by Google

gativo di san Bernardo e siamo indotti piuttosto a domandarci che cosa in profondità trascinava la gioventù ai piedi del maestro di Santa Genoveffa per bere dalle sue labbra faconde la manifestazione della nuova sapienza. Una pittoresca lettera di Folco di Deuil ci dà vivissima la sensazione di questo accorrere da ogni parte a quel primo nucleo di libera università in quella terra di Francia, che altra volta, fra il quarto e il quinto secolo, aveva visto fiorire una prima prospera sintesi di cultura romana, di aspirazioni cristiane, di sapiente governo ecclesiastico. Scrive Folco: « Roma, quella Roma che altra volta era solita effondere per tutto la perizia in tutte le arti, inviava a te (Folco si rivolge direttamente ad Abelardo) alunni, perché si ponessero, sotto la tua guida, al loro tirocinio, mostrando con ciò di riconoscere in te una personificazione di sapienza, più alta di quella che essa, Roma, aveva personificato. Non c'erano lontananze, non c'erano difficoltà di comunicazioni attraverso montagne o lungo le valli, non c'erano pericoli di ladroni e di tristi avventure nel cammino, che potessero trattenere i giovani dal raggiungerti. La turba dei giovani inglesi non erano arrestati dal braccio di mare. Solo all'udire il tuo nome, a te accorrevano. Guasconi e normanni. fiamminghi e ibernesi, teutoni e svevi, facevano a gara per esaltare il tuo ingegno, per lodare e celebrare il tuo magistero. Gli abitanti di Parigi e di tutte le terre galliche, propinque come lontane, erano assetati del tuo magistero, quasi non si potesse essere iniziati ad alcuna disciplina, se non alla tua scuola ». Di fronte ad una esplosione di questo genere di entusiasmo internazionale, se pur si può parlare di internazionalismo in una società ed in un'epoca tanto fortunate come quella nella quale le grandi idee della Chiesa e dell'Impero avevano prodigiosamente affratellato, da un angolo all'altro d'Europa, gli spiriti consapevoli di un unico soprannaturale destino, non ci si può sottrarre ad un'impressione di ammirato stupore. For-



Digitized by Google

tunata età quella nella quale d'ogni parte i giovani accorrevano ad apprendere da un eccezionale maestro come la vita integrale dell'uomo sia nello sforzo assiduo di tradurre in idee e in termini comunicabili le superbe ed auguste realtà della fede religiosa. E si capisce di un sùbito come a norma della gerarchia vigente fra le varie attività delle spirito umano e nelle ore fortunate nelle quali la vita associata celebra la sua primaverile espansione, non è la filosofia che prende il posto della religione, ma è la religione che presiede e si costituisce norma di tutta la vita associata. L'equilibrio medioevale tra valori politici e valori religiosi tendeva automaticamente a cercare in una conveniente trascrizione razionale, l'impalcatura statica e duratura del suo privilegiato equilibrio.

E allora vien fatto di domandarsi se in quel memorando duello fra Abelardo e san Bernardo, le due figure più eminenti del secolo duodecimo, non fosse, per quanto possa apparire paradossale a prima vista la constatazione, più aderente alla tradizione della spiritualità mediterranea il condannato come eretico, anziché il santo ortodosso. Quegli che appariva modernista era il più arcaicista propugnatore dei valori della tradizione e l'ortodosso puntiglioso e mordace era lui l'innovatore e l'inconsapevole feticista di un'inferiore modernità.

Si pensi all'accusa rivolta da san Bernardo ad Abelardo per aver detto che la fede era una *existimatio*. Ne aveva concluso l'abbate di Chiaravalle: « Abelardo ha definito la fede una « estimazione » quasi a ciascuno sia consentito, per fede, di sentire e di dire qualunque cosa; quasi dipendano i sacramenti della nostra fede, nella più oscillante incertezza, da vaghe e variabili opinioni, anziché sussistere sul fondamento di un'inconcussa verità ». Ma ben strano è osservare che proprio qui, chi si discosta dall'originario valore dell'atto di fede è proprio san Bernardo, non Abelardo. Lo scrittore della lettera agli Ebrei, in un inciso memorando,



Digitized by Google

cui Dante un giorno avrebbe dato una traslitera-zione poetica perfetta, aveva detto che la fede è « sostanza delle cose che si sperano e sostruzione di realtà non apparenti ». Abelardo non fa che rie-cheggiare la definizione dell'epistolario paolino. Nella sua introduzione alla *Theologia*, dice esplicitamente: « Chi dica che si possa aver fede in cose apparenti, adopera il termine fede in un significato abusivo ». E riecheggiando un altro passo paolino, là dove l'apostolo aveva sostenuto che se le realtà della fede entrassero nella zona della visibilità, cesserebbero di essere oggetto di fede e della spe-ranza, Abelardo proclama che la fede è per ec-cellenza « atto di adesione a realtà non percettibili ». Sicché si verifica qui questo stranissimo e sconcer-tante paradosso: che cioé proprio quel vocabolo che Guglielmo di San Teodorico e, in seguito al suo incitamento, san Bernardo additano come prova della defezione di Abelardo dalla vera posizione della fede, è proprio esso che sta ad attestare la integrale aderenza di questo presunto novatore, Abelardo, al valore neotestamentario della fede. Il maestro infatti di Santa Genoveffa e del Para-cleto contrappone il vocabolo *existimatio* a quello di « scienza », sentenziando che mentre questa in-veste le cose apparenti ed è circoscritta ad esse, la *existimatio* si dirige e raggiunge le non apparenti, precisamente come *cognoscere* o *manifestare* si oppongono a credere. Conoscere nel significato tecnico è un avere presente dinanzi a sé la cosa conosciuta, còlta e percepita attraverso una espe-rienza diretta, che la rende manifesta. Conoscenza e presenza sono pertanto termini equivalenti. La fede invece conviene soltanto alla assenza della realtà creduta. E quindi implica un atto di *exi-stimatio*. Qui non si tratta di certezza o di incer-tezza, di maggiore o minore probabilità, di opinione vagante e oscillante, come interpretava san Ber-nardo. C'è altrettanta certezza nella *scientia* che nell'*existimatio*. La diversità fra l'una e l'altra non è data dall'atteggiamento soggettivo dello *sciente*



Digitized by Google

e dello *existimante*: è data unicamente dalla qualità degli oggetti su cui si piega, aderendo, da una parte l'apprendimento scientifico dall'altra l'apprendimento della fede. Da un certo punto di vista, e continuando ad essere perfettamente aderenti alla distinzione abelardiana, ci può essere più certezza nell'*existimatio* che nella *scientia* Tutto sta ad essere più o meno fedeli al vecchio aforisma eracliteo, secondo cui solo chi si affranca completamente dalla fallace testimonianza degli occhi e delle orecchie, emerge senza residui dalla condizione della barbarie. La *existimatio* di Abelardo è la perfetta evasione dalla barbarie. E allora, ce ne dispiace per san Bernardo, ma dobbiamo dire che rimproverando ad Abelardo quella definizione, che faceva della fede una *existimatio*, l'abbate di Chiaravalle mostrava di non avere realizzato una evasione dalla barbarie tanto completa come quella di colui che egli additava come eretico. Non per nulla mentre Abelardo passava da una solitudine all'altra, seguito dalla turba dei suoi scolari e riprendeva ogni volta il suo insegnamento quasi contro voglia, san Bernardo andava a predicare a Vézélay la crociata armata, per il riscatto della Terra Santa. Evidentemente egli prestava ancora troppo ascolto alla seduzione delle orecchie sensibili, e dava ancora troppo credito alle pupille degli occhi, nonostante la dura ascesi di Cistercio, facendo di una eventuale vittoria militare in terra Santa un successo spirituale.

Ma allora si dirà: a che pro tutta la dialettica abelardiana se la fede è una *existimatio de non apparentibus*? Già ripetute volte nelle sue opere, così nel *De unitate et trinitate* come nella *Theologia christiana*, Abelardo si fa forte di un autorevole aforisma di Gregorio Magno: « Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum - la fede perde ogni merito, qualora la ragione umana le conferisca il suo controllo sperimentale ». Evidentemente Abelardo non avrebbe citato con tanta predilezione un motto di questo genere se esso si



Digitized by Google

fosse potuto rivolgere contro di lui. L'atteggiamento di Abelardo va pertanto studiato nella sua intima profondità. Un valentissimo studioso di filosofia medievale come il Gilson l'ha già ammonito autorevolmente: « È ben curioso che proprio a causa dell'avidità appassionata, con cui Abelardo si protende verso la intelligenza delle realtà divine, egli sia stato definito un razionalista. E razionalista non è. Non lo è nella sua intenzione, da poi che egli dichiara esplicitamente il mistero cosa impenetrabile. Non lo è di fatto, perché non ha mai sostenuto che le sue comparazioni fossero equivalenti esatti della realtà del dogma. Abelardo non vuole affatto scoprire il senso soggiacente della rivelazione, ma ne vuole porre allo scoperto quel tanto che occorre perché la formula dogmatica non si riduca ad una enunciazione di vocaboli, privi di qualsiasi significato. Si capisce che Abelardo non può accingersi a dar conto delle comparazioni che egli adopera ai suoi fini, senza assumere l'aria di voler spiegare il dogma stesso. Eppure non è la sua ragione che elabora ed assorbe la fede, quando si sforza di scoprire, nella sfera delle realtà umane, realtà analoghe a quelle che il dogma rivela. Al contrario, è la sua fede che assorbe in sé la ragione, per costringerla a cómpiti ai quali non sarebbe naturalmente chiamata ».

Abelardo infatti proclama in tutte lettere che l'*intelligere* è la stessa cosa che il *credere*. « Aliud est intelligere *seu* credere, aliud cognoscere *seu* manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam eorum praesentiam – Altra cosa è l'intendere *o* credere, altra cosa è il conoscere *o* manifestare: fede infatti si dice la estimazione di cose non apparenti, la conoscenza invece, l'esperienza delle medesime cose, attraverso la loro diretta presenza ». Dialettico dunque Abelardo e maneggiatore perfetto delle forze razionali. Ma il suo amore per l'esercizio della ragione non lo porta a scalfire neppur superficialmente l'aura



Digitized by Google

misteriosa della fede. Aggiungiamo subito che il pericolo denunciato così aspramente da Bernardo, non era fittizio. La ragione finisce sempre col costituirsi rivale della fede. Ma il paradosso è precisamente qui e noi lo abbiamo incontrato per via, fino dai primi albori della nostra millennaria educazione spirituale. Bisogna vincere i sensi per assurgere al raggiungimento della realtà soggiacente alle forme esteriori. Bisogna superare la ragione, per adire l'insurrogabile valore della fede. Ma la ragione è tanto più ragione, quanto più consapevolmente riconosce i limiti delle proprie possibilità. E c'è una possibilità di mediazione fra la ragione e la fede, ed è quella che Platone aveva chiamato capacità « divinatrice », che Aristotele additava nella « esperienza dei misteri », che Agostino aveva celebrato come « grazia », che Abelardo definisce come *devotio*. « Quando, egli scrive, si dice di Dio qualche cosa che non è compreso, l'ascoltatore è così stimolato alla ricerca. E la ricerca non si inizierebbe se non ci fosse stato lo stimolo della ascoltazione. Ma perché la ricerca conduca all'intelligenza, occorre la devozione ». Abelardo ha definito con queste parole la vera temperie storica nella quale ha maturato il suo pensiero. Adolfo von Harnack ha battezzato una volta la civiltà cristiana medioevale come una civiltà ascetica e monastica. Ma l'ascesi e il monachismo sono una delle espressioni della spiritualità medioevale, non ne esauriscono la essenza e i caratteri. La spiritualità medioevale la si dovrebbe dire piuttosto una spiritualità devozionale, perché quel che la caratterizza in maniera inconfondibile è quella atmosfera di pietà mistica e di senso sacrale e devozionale dell'universo, nella quale si bagna indiscriminatamente così la sua arte come la sua cultura, così la sua vita politica come la sua morale associata.

Non è soltanto nel modo di concepire la fede e nel modo di disciplinare la sua elaborazione attraverso le dilucidazioni razionali, perché essa cessi di essere una pura ripetizione mnemonica di



Digitized by Google

formule stereotipate e prive di significante suono, cessi cioé di essere un *dicere*, che Abelardo si rivela di fatto, di fronte ai suoi accusatori, così di Soissons come di Sens, aderente in profondità alle posizioni originarie e specifiche del tradizionale patrimonio cristiano e mediterraneo. Una delle opere che dovevano offrire materiali alle denuncie di Guglielmo di Sañ Teodorico è lo *Scito te ipsum*, il « conosci te stesso ». Accennando a quest'opera Guglielmo la dice in pari tempo di mostruoso titolo e di mostruoso contenuto. È, in fondo, un trattato di morale e diciamo subito che vi trapela un certo spirito di morale autonoma, che a prima vista può sembrare veramente difforme da quel carattere nettamente eteronomistico che la morale cristiana si porta con sé. Secondo Abelardo, quel che conta nell'operare è la testimonianza della coscienza. Solo attraverso la coscienza, la legge si rivela e si afferma. Solo nella coscienza sono la norma del bene e il principio del bene. Il peccato è soltanto là dove la coscienza nega sé stessa e si abbassa. Chi procede nella luce della propria coscienza, è fondamentalmente senza peccato. Ma anche qui, guai a prendere abbaglio dalle apparenze. I rapporti fra la coscienza operante e soprattutto fra la coscienza cristianamente operante e la legge del bene, che è tutta racchiusa nella volontà di Dio e nella guida dello Spirito, sono rapporti di una misteriosa e inattingibile originalità. Si è autonomi moralmente nella misura stessa in cui si soggiace all'azione scendente da Dio, e di quella grazia, di cui Platone e Aristotele avevano avuto il sentore parlando di una superiore e trascendente chiamata fatale, di una ineffabile sorte predestinata. E d'altro canto questa legge superiore, questa assistenza trascendentale, che ci investe e ci disciplina, tocca il vertice della sua trascendenza, quanto più profondamente si inserisce e si innesta sulla superficie lucida e perspicace della nostra coscienza. Sicché è proprio e solo negli abissi della nostra coscienza che noi possiamo andare a rin-



Digitized by Google

tracciare la sentenza e la consegna della nostra responsabilità.

Non ha applicato divinamente, a suo modo Gesù, senza naturalmente alcun rapporto diretto, il precetto eracliteo di obliterare e di oltrepassare la testimonianza degli occhi e degli orecchi, se si vuol uscire dalla barbarie, quando, contrapponendo la propria legge alla legge del vecchio Testamento che vietava l'adulterio, aveva proclamato solennemente: – chiunque avrà gettato l'occhio cupido su una donna, ha già commesso adulterio con essa nel suo cuore? – Gli uomini si arrestano a denunciare la contaminante abbiezione del gesto esteriore e dell'azione formale. La vera contaminazione nasce al di là dell'occhio e al di là del gesto sensibile. La contaminazione pullula e fermenta nell'intimo della nostra coscienza ed è lì che l'anima cristiana andrà a purificare i suoi istinti e ad innalzare, per trasfigurarli, i propri innati desideri.

Ora, nello *Scito te ipsum* di Abelardo, nell'opera che aveva così violentemente scandalizzato Guglielmo di San Teodorico c'è qualcosa che arieggia molto da presso l'ammonimento evangelico. Abelardo va a cercare, a definire e a circoscrivere la zona in cui effettivamente si consuma e si celebra l'eticità umana. Questa zona non è data e non è circoscritta dalla effettuazione esteriore. Il gesto che noi compiamo non può essere assunto come dato inappellabile e al sicuro da ogni ambiguità, della nostra responsabilità etica. La quale sprofonda le sue radici in un terreno di imputabilità interiore, su cui probabilmente solo l'occhio di Dio può gettare lo scandaglio del suo verdetto. È colpita così in pieno ogni morale legalistica, sono colpiti ogni fariseismo, ogni confusione tra morale civile e morale religiosa. Sulle orme del Vangelo, Abelardo impugna la sua frusta per colpire tutti coloro che costituendosi, Dio sa con quale untuosa e profittevole albagia, giudici dei propri fratelli e amministratori delle cose dell'Eterno, si arrogano il diritto di mercanteggiare sulla soglia del Tempio



Digitized by Google

su questo senso profondo della propria intima e inguaribile peccaminosità che l'uomo degno di questo nome si porta sempre, martoriante, in sé stesso. Scrive Abelardo: « Non sono la stessa cosa la passionalità dell'anima e il peccato, non sono la stessa cosa peccato e azione malvagia. È, ad esempio, vizio passionale l'essere iracondi, vale a dire essere inclinati e facili al turbamento dell'ira, l'essere cioé inclinati a compier gesti di impeto ed irrazionali, quali non convengono. Si tratta di un vizio che è nello spirito, incline all'irascibilità anche quando non è attualmente mosso e anche quando non trascende all'ira. Non diversamente, dal difetto corporeo di chi è zoppo lo si sa tale anche quando non zoppica, e sta fermo, perché il difetto c'è anche quando manca l'azione che lo rivela in atto. Dicasi lo stesso di molti che la natura stessa, come la loro costituzione fisica, fanno particolarmente inclini alla lussuria o all'ira. Evidentemente non peccano perché sono naturalmente lussuriosi o iracondi. Si dica piuttosto che costoro hanno più arduo cimento da superare, perché trionfando di se stessi, mercé la virtù della temperanza e dell'autodominio, conseguano quella corona del successo di cui parla Salomone dicendo: – l'uomo paziente è più grande dell'uomo forte e chi ha il dominio di sé stesso sta ben più in alto di chi conquista città. – Non dimentichiamo che, a norma dell'etica religiosa, è cosa turpe, non già esser vinto dall'uomo, bensì esser vinto dalle male passioni. Esser vinti in battaglia da altri uomini può capitare anche ad individui moralmente perfetti. Lasciarci vincere dalla passione significa degradarci di fronte a noi stessi. L'Apostolo ha già esaltato da par suo questa superba vittoria, quando ha detto che la corona spetterà a chi avrà affrontato il vero certame dell'uomo, il certame con sé stesso. Avrà affrontato il certame cioé non resistendo agli uomini, ma resistendo alle perverse inclinazioni, perché queste non ci trascinino ad un malvagio consenso. Perché gli uomini finiscono



Digitized by Google

pure una buona volta di fare la guerra, ma le passioni non cedono mai le armi, e la lotta con esse è tanto più ardua quanto più frequente, e la vittoria su di esse è tanto più illustre quanto è più difficile. Gli uomini, comunque prevalgano, non possono inserire nella nostra vita nessuna contaminazione turpe, a meno che, assimilatisi ai nostri vizi, non sottopongano la nostra volontà ad un immondo consenso. Possono signoreggiare i nostri corpi. Finché l'animo nostro rimane libero e fiero, nulla della nostra vera libertà corre pericolo, a meno che la nostra servitù esteriore non contragga sentore di impurità e di oscenità. È cosa vergognosa la servitù alle passioni, non il servizio agli uomini. E non la schiavitù corporea, ma solo la schiavitù alle passioni, contamina lo spirito. Quel che è comune a buoni e a malvagi è cosa che non intacca la virtù, come non implica il vizio. Passione dunque è quel che ci fa proni al peccato, che ci inclina cioé a consentire a cosa non conveniente. Ma il peccato vero e proprio è dato soltanto dal consenso. E che cosa è questo consenso interiore se non sprezzo di Dio ed offesa sua? Si ricordi che Dio non può essere leso che dal nostro sprezzo: non da un danno qualsiasi proveniente dalla nostra azione. Egli infatti è quella infinita potenza, che non può essere scalfita da qualsiasi menomazione. Ma è la potenza che sa trarre vendetta dallo sprezzo in cui la si tenga. Il nostro peccato è tutto nel nostro sprezzo del Creatore. Peccare è sprezzare il Creatore, vale a dire non fare per Lui quel che crediamo doversi da noi fare per Lui, o non rinunciare per Lui a quel che crediamo doversi lasciare per Lui. Quando dunque definiamo negativamente il peccato, dicendo che esso consiste nel non fare o nel non lasciare quel che conviene fare o cui conviene rinunciare, evidentemente dimostriamo che non v'è una sostanza nel peccato, la quale consista nel non essere anziché nell'essere. Come volendo definire le tenebre le si dicono assenza della luce, là dove la luce ebbe l'essere. Potrà dirsi forse che



Digitized by Google

la stessa volontà di una cattiva opera è colpa che ci costituisce rei al cospetto di Dio, come la volontà di una buona opera ci costituisce giusti. Di modo che, come la virtù consiste nella buona volontà, così il peccato consista nella cattiva volontà, vale a dire non in un non essere soltanto, ma anche in un essere. Come infatti volendo fare quel che crediamo piacere a Dio, gli piacciamo di fatto, così, volendo fare quel che crediamo dispiaccia a Dio, gli dispiacciamo di fatto, e ci costituiamo suoi offensori e spregiatori. In realtà guardando più a fondo le cose appare si debba pensare diversamente da quel che sembra a prima vista. Perché noi possiamo a volte peccare indipendentemente da ogni malvagia volontà. E d'altro canto la stessa malvagia volontà frenata, non estinta, conferisce, a chi resiste, la palma del successo, offrendo in pari tempo la materia per la lotta e la corona della gloria. Di modo che essa non possa dirsi senz'altro peccato ma piuttosto una tal quale infermità necessaria... Perché non si può revocare in dubbio che là dove c'è una propensione ed una cupidigia, ivi c'è una disposizione volontaria. Reprimere il desiderio e la cupidigia non significa estinguerli. Solo non lasciandosi trascinare fino al consenso, si schiva il peccato. Appare pertanto chiaro che non si può in nessuna maniera qualificare per peccato la propensione e la cupidigia di far cosa non lecita. Il peccato è tutto e solo nel consenso. Ed allora noi consentiamo a ciò che non è lecito, quando noi non ci tiriamo indietro dal suo compimento, quando ciò sia esteriormente consentito. Chi è colto in flagrante di tale esteriore compimento aggiunge qualcosa col reato al peccato, ma al cospetto di Dio era già reo in anticipo, in quanto si era messo nella posizione di fare quel che non è consentito, quasi che fosse già stato colto in fallo. La volontà dunque non è il peccato. Noi possiamo nostro malgrado commettere azioni non imputabili. Ci son di quelli che chiamano volontario ogni peccato, nel che istituiscono una certa diffe-



Digitized by Google

renza fra peccato e volontà. In realtà altra cosa è la volontà, e altra cosa è la cosa volontaria, perché altra cosa è la volontà e altra cosa quel che si commette mediante la volontà. Ma se noi chiamiamo peccato quel che abbiamo detto doversi dire propriamente peccato, vale a dire lo spregio di Dio e il consenso in ciò che a causa di Dio riteniamo doversi evitare, come possiamo chiamare volontario il peccato, vale a dire il voler noi spregiare Dio, – il che è esattamente il peccare – in altri termini costituirci inferiori a noi stessi e degni di condanna? Sebbene infatti siamo inclinati a fare quel che sappiamo molto bene meriti sanzione, quel che ci costituisce degni di punizione, evidentemente non possiamo voler essere puniti. Se siamo apertamente iniqui nel voler fare quel che è iniquo, evidentemente non per questo vogliamo sottostare alla equità della giusta pena. Dispiace la pena giusta, piace l'azione ingiusta... Sappiamo benissimo esserci di quelli che si scandalizzano quando ci sentono dire che l'atto peccaminoso aggiunge ben poco alla reità e alla condannabilità al cospetto di Dio. Obbiettano il fatto che nell'atto peccaminoso c'è un nostro compiacimento, e c'è una nostra soddisfazione, che non possono non aumentare la colpevolezza. Faremo ricadere sul Creatore la colpabilità di disposizioni insite nella nostra natura corporea?... Ci sono azioni peccaminose che cessano di essere tali, se commesse sotto la pressione di una violenza esteriore. Il peccato è dunque e soltanto nel consenso dello spirito... Son quattro i punti che noi abbiamo voluto fissare. La propensione malvagia dell'animo, che ci fa inclini a peccare; il peccato stesso che consiste nel consentire al male e nel disprezzo di Dio; c'è poi la volontà del male; c'è infine l'operazione malvagia. Come non è la stessa cosa volere e attuare la volontà, così non è la stessa cosa peccare e commettere il peccato. Peccare s'intende del consenso dell'animo nel che pecchiamo. Commettere il peccato si intende soltanto dell'operazione effet-



Digitized by Google

tuata, del porre in atto quel, cui prima si era acconsentito ». (Capitoli II e III).

Complesse dunque e ricche di sfumature questa antropologia come questa etica abelardiana. Si direbbe a prima vista che neghino in radice la dottrina agostiniana della peccaminosità insita in ogni concupiscenza. Ma d'altro canto non sembrano discostarsi da quella distinzione che abbiamo già trovato in sant'Anselmo, fra la disposizione di Lucifero ad essere confermato nella sua perfezione angelica, e la non accettazione della stessa conferma proveniente da Dio. D'altro canto la distinzione che Abelardo fa fra volontà e volontario, sembra anticipare di secoli una distinzione cara ad uno dei più originali moralisti cristiani del nostro tempo, Maurizio Blondel, fra volontà volente e volontà voluta. Anche sant'Anselmo abbiamo visto distingueva un *velle* da un *pervelle*. Comunque, quel che salta agli occhi nella sottile disquisizione abelardiana, è quel palese ritorno alla posizione del nuovo Testamento, all'ammonimento di Gesù, che non quello che entra per le fauci, ma quello che esce dal cuore dell'uomo, contamina l'uomo. Pur nell'atto di discostarsi, per lo meno apparentemente, da sant'Agostino e dal suo pessimismo antropologico, Abelardo, con la sua teoria che il peccato è solo nel dispregio intimo della volontà di Dio, non fa che parafrasare la solenne dottrina agostiniana dei due amori, dell'amore di Dio fino al dispregio di sé, che ci costituisce cittadini della Città celeste, e dell'amore di sé fino al dispregio di Dio, che ci costituisce cittadini della città di Satana.

Sotto la scorza del razionalista, riconosciamolo dunque, palpitava una forte e genuina esperienza religiosa. Siamo ancora nell'età costruttrice della tradizione cristiana e mediterranea. Abelardo ben merita di figurare fra i lampadofori di queste sacre millennarie panatenee. Lo vediamo nel suo stesso atteggiamento di fronte alla precedente tradizione patristica ed ecclesiastica; lo vediamo nei più esili



Digitized by Google

particolari della sua terminologia didattica; lo vediamo infine proprio là dove, agli occhi della ortodossia sinodale di Soissons e di Sens, egli era sembrato di aver più peccato, sul terreno cioé del le dottrine trinitarie.

Uno dei primi problemi che la letteratura cristiana antica aveva dovuto risolvere, uno dei più importanti punti sui quali la polemica del cristianesimo primitivo aveva dovuto far luce, era quello del rapporto fra l'economia religiosa del Vecchio Testamento e l'economia religiosa del Nuovo Testamento. Tratta spontaneamente dal bisogno di mostrarsi in continuità con tutta la storia passata del genere umano, l'esperienza sacrale della cristianità antica si era rivolta ad indagare e ad annoverare le rispondenze e le prefigurazioni che legavano, con un vincolo indissolubile – prova esso stesso della miracolosa assistenza di Dio – la legge mosaica e il Discorso del Monte. Si era cominciato col polemizzare contro gli Ebrei, rei di essersi chiusi in un intransigente disdegno, dinanzi a quell'insegnamento del Cristo che, per dichiarazione stessa del Maestro, aveva realizzato fino all'ultimo iota le speranze e i destini di Israele. Scomparso l'aspetto strettamente polemico di queste disquisizioni, aspetto determinato in gran parte dalle vicende storiche del popolo ebraico sotto la ferula incombente dei grandi imperi orientali prima, dell'impero romano dopo, la letteratura cristiana aveva continuato, con zelo instancabile, a ricercare tutte le armonie possibili fra l'antico Testamento ed il Nuovo e di rimbalzo tutte le possibilità di parallelo consenso fra le fonti evangeliche della vita e della dottrina del Cristo. Mano mano che la chiesa occidentale si era venuta costituendo sulle salde basi della sua gerarchia romana e della sua dottrina ortodossa, un altro lavoro di armonizzazione si era venuto imponendo ai maestri della spiritualità cristiana. E questo nuovo lavoro consisteva nel dimostrare il « consenso dei padri », nell'allineare cioé le testimonianze ufficiali che



Digitized by Google

la tradizione del cristianesimo poteva accampare a dimostrazione della propria infrangibile continuità e della propria ferrea coerenza. Si venivano così preparando quelle raccolte di sentenze patristiche, quei « Sentenziari » che dall'epoca dei Carolingi tendevano a costituirsi quali testi ufficiali e fonti inappellabili della fede comune. Nell'atto stesso però in cui ci si accingeva così a condensare, sulle singole affermazioni della teologia ortodossa, le testimonianze che si sarebbero volute concordi degli scrittori ecclesiastici, si incappava fatalmente nella constatazione delle loro discordanze. Le grandi polemiche ecclesiastiche dell'ottavo e del nono secolo sulla grazia, sul libero arbitrio sulla predestinazione, sulla eucaristia, nel fervore delle quali ciascun partito si adoperava per captare a proprio vantaggio l'autorità della tradizione, avevano messo fatalmente allo scoperto discrepanze che non era più possibile dissimulare. Commentando i libri del Nuovo Testamento, Rabano Mauro accumulava indiscriminatamente l'autorità patristica, lasciando ai lettori ampia libertà nella scelta delle autorità che avessero preferito. Giovanni Scoto Eriugena aveva lasciato egualmente ai suoi lettori ampia libertà di attenersi alle sentenze che fossero a loro apparse più ragionevoli e più convenienti. « Noi mettiamo insieme, aveva egli scritto nel IV libro del suo *De divisione Naturae*, le sentenze dei Padri: ma non ci attentiamo di decidere quali fra loro meritino più imperioso consenso. Ciascuno abbondi pure liberamente nel prorio senso e scelga quei che vuole seguire, lasciando da banda ogni futile controversia ». Segno anche questo, mirabile, della particolare temperie in cui si era venuta formando la sintesi dell'Eriugena, temperie di fondamentale e sostanziale armonia fra l'esperienza della fede e l'esercizio dell'inchiesta razionale. La libertà di una cultura è in funzione del calore e della solidità dell'atmosfera spirituale e sacrale in cui essa si muove. E contrariamente a quel che pensa l'il-



Digitized by Google

luminismo razionalista, solo nell'età di più fervorosa esperienza del Sacro, lo spirito umano può vantarsi di godere più elastica e spontanea libertà.

Ma la società cristiana posteriore al Mille non può più consentire questa rischiosa autonomia di movimento. La fragile armonia fra fede e ragione, che accompagna ed esprime l'armonia dei due grandi poteri fra cui il cristianesimo ha polarizzato i mezzi e gli istrumenti della vita associata, la Chiesa e l'Impero, esige un processo di sistemazione che offra probabilità di successo nel grande sforzo di perpetuare la configurazione politica e spirituale del Medioevo cristiano. C'è chi pensa che la saldezza dell'ortodossia possa essere racomandata ad un allineamento formalistico ed esteriore di testimonianze ecclesiastiche, infilate l'una all'altra senza intima scambievole comunicazione, come aride pezze d'appoggio in un bilancio contabile. Era il metodo che Abelardo aveva trovato praticato da Anselmo di Laon. Ma alla scuola di Anselmo di Laon il focoso dialettico bretone aveva provato il secondo forte disinganno, dopo quello sperimentato alla scuola di Guglielmo di Champeaux. Abelardo lo ricorda col suo consueto stile sdegnoso e tagliente. « Mi avvicinai dunque al vecchio Anselmo di Laon, a cui aveva guadagnato fama piuttosto il lungo tirocinio scolastico, anziché un vero ingegno ed una forte memoria. Ma chi si avvicinava a lui in una condizione di spirituale incertezza, per chiedergli luce intorno a qualche questione, se ne tornava più incerto e imbarazzato che mai. Disponeva di una prestigiosa destrezza nel maneggio dei vocaboli, ma tale maneggio era povero di contenuto e vuoto di ragione ». E' alla scuola di Anselmo di Laon che Abelardo deve aver concepito l'idea del suo *Sic et non* il cui solo titolo faceva accapponare la pelle a Guglielmo di San Teodorico. Sembra infatti a prima vista la professione di fede di uno scettico. E come titolo già rivela di per sé una smagliante originalità. *Sì e no*: non c'é posizione dogmatica, sembra pensare Abelardo, a pro-



Digitized by Google

posito della quale le testimonianze patristiche non consentano l'assunzione di posizioni in contrasto. Ci asterremo dunque da qualsiasi adesione di fede e riterremo che la tradizione del cristianesimo sia un guazzabuglio di contraddizioni inconciliabili?

Non si deve pensare che tutti i maestri di discipline sacre al secolo duodecimo incipiente fossero della medesima facile contentatura di Anselmo di Laon. Lo sforzo, perché si potesse realizzare una *concordia discordantium*, si era venuto compiendo già nel secolo undecimo, specialmente sul terreno del diritto canonico. Bernoldo di Costanza, nel suo *De excommunicatis vitandis*, aveva, per esempio, compiuto un tentativo rimarchevolissimo di armonizzazione dei canoni, conformandosi a questi criteri: conoscenza fedele del contesto; confronto scambievole dei testi; determinazione delle circostanze di tempo, di luogo e di persona che hanno accompagnato l'emanazione del canone; riconoscimento delle cause che hanno suggerito le decisioni; distinzione fra le misure generali e quelle particolari. Nella sua *Panormia* Ivone di Chartres riprende per suo conto i criteri di Bernoldo. C'é dunque tutto un processo storico che ha preparato il *Sic et non* abelardiano. È pertanto arbitrario e superficiale vedervi una professione di insofferente e quasi sarcastico scetticismo. Al contrario, bisogna approfondirne lo spirito e allora si trova che, contrariamente alle apparenze, il *Sic et non* non è che una magnifica professione di fede. Chissà se la vera autentica fede religiosa non è sempre quella di coloro che all'apparenza portano sul loro volto la ruga dolente e tormentosa del dubbio? Sta di fatto che nel *Prologo* al *Sic et non* troviamo questa dichiarazione che noi riconosciamo subito ormai al sapore come una trasparente dichiarazione eraclitea: « La pratica del nostro parlar quotidiano ci è garanzia e ammonimento indefettibili che ininterrottamente, molte cose, a norma dell'apparenza e della valutazione esteriori dei sensi corporei, sono espresse in modo completamente difforme da quel



Digitized by Google

che sia la realtà. Sta il fatto ad esempio che non c'é nell'universo spazio vuoto, che non sia cioè ripieno di aria o di un qualsiasi altro elemento materiale. Eppure noi diciamo ad esempio vuota una arca solo perché non vi vediamo niente dentro. Chi giudica sulla base soltanto della visione delle pupille sensibili, ora dice che il cielo è stellato, ora dice che non lo è, ed ora dice che il sole è caldo ed ora dice che non lo è, ed ora dirà che la luna ha lucente una superficie maggiore o minore o che non l'ha affatto, mentre noi sappiamo molto bene che così il cielo come il sole e la luna sono sempre quello che sono, anche se a noi non appaiono sempre con lo stesso volto ». Non era questo un modo di ripetere, senza averne la consapevolezza, l'aforisma di Eraclito essere gli occhi e le orecchie pessimi testimoni ?

Il *Sic et non* non è che l'applicazione di simile criterio alla realtà storica. Con la sua erudizione vastissima, che ci fa comprendere molto bene come ancor giovane Abelardo abbia dovuto una volta interrompere la sua attività didattica per tornarsene alla sua terra nativa a riposarsi, logorato e debilitato com'era da un eccesso di lavoro mentale, Abelardo non si limita a raccogliere opinioni contrastanti di Padri su un fatto particolare della dottrina cristiana, ma dimostra per lungo e per largo che su tutto il fatto delle dottrine teologiche e su tutto il cumulo delle sentenze canoniche, le testimonianze dei Padri costituiscono un groviglio ed un ammasso insormontabili di contraddizioni e di antitesi. Nulla di irriverente in questa constatazione abelardiana. Abelardo dice in tutte lettere che mancando a noi quell'assistenza dello Spirito che ha suggerito ai vecchi testimoni della fede la loro ambigua e contrastante forma, ci troviamo in una condizione di impotenza di fronte alla loro voce, apparentemente divergente. Questo non vuol dire che ci si debba rifugiare in una posizione di sfiduciato scetticismo e ci si senta costretti a negare l'adesione alla verità, cui la paro-



Digitized by Google

la ha offerto inadeguata, imprecisa e aberrante espressione. Si potrebbe dire che Abelardo si compiace tanto più spietatamente di porre in luce il contrasto dei Padri, proprio perché ha la sicurezza di poter trarre a salvamento, pure attraverso antinomie così irriducibili, la solida realtà della fede.

Il passato dello spirito è come il mondo della nostra esperienza sensibile. Là si applica la nostra capacità di evocazione, qui si applicano le nostre capacità sensibili. Fallibile quella, fallibili queste. Per uscire dalla condizione della fallibilità, che è la condizione della barbarie, bisogna fare ricorso agli occhi dello spirito e all'ascoltazione del cuore. Il *Sic et non* abelardiano si rivela pertanto un trattato di metodologia storica, come la *Introductio in Theologiam* si rivela un tentativo di riportare le formule dogmatiche ad una circolazione spirituale che renda, proprio per questo, razionalmente meglio raccomandate e giustapposte le formule della fede, che minacciano di diventare una *dictio*, in luogo di essere una *vita*. Abelardo vuole guardare la realtà qual'é anche se offra a prima vista aporie ed ambiguità insormontabili: « solo dubitando siamo stimolati alla ricerca e sol cercando troviamo ». C'é una parola evangelica che vale così per la ricerca intellettuale come per l'ansia della fede: « cercate e troverete, picchiate e vi sarà aperto ».

Nella nostra fatua presunzione noi crediamo di poter dire che la scienza storica è un ritrovato ed una passione dei nostri tempi. È un'altra millanteria come tante altre caratteristiche della nostra cultura. La nostra superiorità è, caso mai, soltanto quantitativa, non qualitativa. Il preludio al *Sic et non* abelardiano è, per quanto in forma schematica, un vero manuale di metodo storico. L'insieme delle testimonianze patristiche si rivela come una selva spessa ed intricatissima di affermazioni refrattarie a qualsiasi ordinamento logico e sistematico? Si tratta unicamente di aprirsi, atteaverso ad esso, una via mercé opportune regole di ermeneu-



Digitized by Google

tica e di esegesi. Abelardo le enumera una dopo l'altra con una chiarezza ed una precisione cristalline. Anche qui non bisogna fidarsi della testimonianza dei sensi. La parola scritta non è altra cosa dalla parola ascoltata, come la visione dell'occhio che scorge dinanzi a sé un oggetto, non è cosa diversa dalla lettura di un testo. Ci sono altrettante possibilità di abbaglio « barbarico » nella visione degli occhi, come nella lettura di una pagina: e ci sono altrettante possibilità di inganno nella parola ascoltata, che nella parola letta. Bisognerà adunque procedere con analoga cautela, così nella visione del mondo fisico, come nell'ascoltazione delle parole dettate nei secoli passati da chi fu allora maestro nelle realtà dello Spirito.

C'è dinanzi a noi lo spettacolo del mondo esterno. Chi crede di potere istituire un divario incolmabile fra spiritualità precristiana e spiritualità cristiana sulla base di un presunto naturalismo del pensiero antico e di un altrettanto presunto soggettivismo del cristianesimo, può ben constatare qui quanto sia fallace questo grossolano presupposto. Siamo a undici secoli e più dal primo apparire della rivelazione cristiana e la riflessione filosofica dell'insegnamento ecclesiastico è tutta ancora nel riconoscimento aperto e pregiudiziale dell'*altro da noi*, che noi dobbiamo scoprire nella sua essenza e nei suoi collegamenti causali. Il cristianesimo ha già una lunga storia, che è oltre che episodica, intimamente normativa. Dobbiamo scoprirne la dialettica e la tecnica perché anche la storia si trascrive in termini di causalità e si risolve in giudizi di valore, a norma della fede in Dio e dell'esperienza ininterrotta della superiore salvezza.

Abelardo segna anch'egli una sua tappa nello sviluppo della spiritualità mediterranea. Si direbbe che nel suo *Sic et non* c'è un vago presentimento di quella filosofia della storia che giungerà un giorno alla sintesi sistematica di Gian Battista Vico.



Digitized by Google

Le incongruenze e le contraddizioni degli scrittori ecclesiastici sulle più delicate posizioni della dogmatica cristiana, dal dogma trinitario a quello cristologico, dai misteri sacramentali al mistero della giustificazione e delle opere buone, sono anch'esse come le ambiguità e le contraddizioni delle nostre percezioni sensibili dei fenomeni cosmici. Non diciamo noi che il cielo ha o non ha le stelle secondo che noi lo vediamo di giorno o di notte? La vera visione del cielo è quella cui noi ci apriamo la via con gli occhi dello spirito, non con quelli del corpo. Dicasi lo stesso della tradizione storica su cui noi dobbiamo saggiare le nostre aspirazioni e i nostri ideali, come su una infallibile pietra di paragone.

Le parole dei Padri sono come le stelle del cielo. Possiamo vederle o non vederle. Il cielo rimane tal quale. E del cielo avremo la nozione esatta quando lo penseremo al di là delle nostre variabili capacità sensibili. I Padri hanno adoperato parole, ma il significato delle parole subisce, come gli oggetti della nostra percezione sensibile, un fluttuante decorso di variabilità. Le esigenze dell'idioma, le diverse attitudini dello scrittore, la naturale adattabilità ai bisogni dell'uditorio, il soggiacere dei termini alla elasticità mentale dello scrittore, le diverse movenze degli usi idiomatici, tutto fa sì che la parola scritta possa apparire cangiante ed eterogenea, là dove sussiste e persiste una profonda e soggiacente conformità lineare di atteggiamenti di fede. Mai come sul terreno dell'esperienza religiosa un canone di questo genere può avere ricca e tempestiva possibilità di applicazione.

Con sensibile finezza di esperto in fatto di critica testuale, Abelardo non manca di raccomandare la più solerte acribia nel sottoporre a prova la genuinità delle opere consultate, la correttezza dei testi addotti, la cura più vigile per scoprirvi le interpolazioni possibili, come per segnalarvi gli errori degli amanuensi. Non ci si dovrà arrestare



Digitized by Google

mai al singolo testo discutibile. Lo studio dello scrittore, diretto a tracciare la linea oggettiva del suo pensiero, deve essere fatto attraverso gli opportuni confronti delle opere parallele e il coscienzioso rispetto delle correzioni che ogni scrittore ha portato nelle successive enunciazioni del suo insegnamento. Tutto considerato, Abelardo, che ha mostrato così fine sottigliezza nella analisi delle idee universali e nella distinzione fra quel che nell'universale spetta agli elementi concreti della realtà e quel che spetta alla capacità universalizzatrice dell'umano intelletto, tradisce altrettanta sensibile duttilità nell'istituire il bilancio di quel che nella comunicazione orale e nella trasmissione scritta di un pensiero e di un'esperienza. può soggiacere alle ondeggianti fortune dei vocaboli e quel che rimane residuo immutabile di un atteggiamento spirituale identico costantemente a sé stesso.

Sono tutte queste qualità complesse ed a prima vista eterogenee dello spirito multiforme e del magistero instancabile di Abelardo che gli garantiscono il merito inapprezzabile di aver segnato una orma e un'ora solenne di passaggio nella formazione di quella apologetica razionale del patrimonio cristiano cui la cristianità europea aspirava d'istinto nel secolo duodecimo incipiente, e a cui la sintesi di san Tommaso darà una foggia normativa.

Non per nulla quella che era stata per secoli, nella trasmissione della didattica ecclesiastica, la *lectio* della *pagina divina*, diviene nella metodica delle prime libere scuole universitarie e nella terminologia di Abelardo una disciplina a sé stante che assume una qualifica destinata ad un sorprendente avvenire: la *Theologia*. Ancora al tramonto del secolo undecimo, nel suo *De Fide Trinitatis* sant'Anselmo aveva ammonito i suoi monaci e i suoi allievi di avvicinarsi, animati dallo spirito della più austera e vigile cautela, « ai problemi della pagina sacra », vale a dire della Scrittura *cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant*. Sant'Anselmo non ha il più lontano sentore



Digitized by Google

di una scienza teologica, o meglio fa della teologia senza averne la precisa consapevolezza. Per secoli la scienza religiosa non aveva potuto avere che un nome ed una sagoma: il nome lo aveva preso dal testo della Bibbia, la sagoma era data dal programma, consistente tutto nell'intelligenza scritturale. Con una di quelle mosse che escono irrefrenabili da tutt'un vasto movimento di cultura, Abelardo pone come titolo alla prima sua grande opera: *Theologia christiana*, e più tardi troverà tempestivo dettare ancora una *Introductio ad theologiam ut multo facilius divinae paginae intelligentia nostrum penetraret ingenium*. È dunque per merito di Abelardo che il termine ufficiale di *theologia*, adoperato per designare una disciplina didattica distinta dalla esegesi scritturale, compare nella lingua ufficiale delle scuole medioevali. Nei secoli precedenti, risalendo su fino agli antichi scrittori cristiani come Tertulliano, il vocabolo *theologia* era stato adoperato per designare quelle concezioni religiose del paganesimo, che Varrone aveva ripartito in tre categorie, quella della *theologia fabulosa* trattata dai poeti mitologi, quella della *theologia civilis*, compresa e racchiusa nella pratica e nella teoria dei culti pubblici, quella infine della *theologia naturalis*, esposta dai naturalisti della scuola stoica. Varrone aveva voluto così imporre una catalogazione sistematica all'insieme di quelle concezioni sacrali, riesumando ed avvalorando le quali il forte pensatore reatino aveva ricondotto, secondo la pittoresca frase di Cicerone, i Romani, immemori del loro passato, al riconoscimento delle loro memorie familiari. Ricapitolando sotto la denominazione di *theologia* tutto l'insieme delle idee cristiane, racchiuse in un rivestimento razionale che cercava in sé stesso una garanzia ed una sanzione, indipendentemente dalla prova scritturale e dalla testimonianza patristica, Abelardo innovava, ma innovando tendeva più o meno consapevolmente a riafferrare il passato familiare della tradizione cristiana.



Digitized by Google

In nessun punto lo si vede meglio che nel suo insegnamento trinitario. È qui che i suoi avversari e i sinodi che lo condannarono credono di poterlo cogliere in fallo. Ma era un fraintendimento, uno di quei fraintendimenti tragici che rendono a volte così drammatica la storia della polemica religiosa nel cristianesimo, o era un verdetto giusto? Guai a rispondere semplicisticamente!

C'é qualcosa di straordinariamente patetico nello scontro di Abelardo e di san Bernardo al Sinodo di Sens. Padre Tosti l'ha colto in una maniera così eloquente, che mette conto riprodurre la sua descrizione della scena, senza alterarne una virgola: « Era il secondo dì di giugno dell'anno 1140, ottava della Pentecoste, in cui soleva l'Arcivescovo radunare nella sua metropolitana tutti i Vescovi suffraganei, per la solenne cerimonia del discoprimento delle reliquie, le quali in quel giorno si profferivano alla venerazione del popolo. Oltre a questo, l'affare di Abelardo li aveva in quell'anno congregati, ed erano Elia Vescovo d'Orléans, Ugo d'Auxerre, Attone di Troyes, Manasse di Meaux. Intervennero a quel convento Sansone Arcivescovo di Reims, con alcuni dei suoi suffraganei, un grann numero di Abati e di maestri, presiedente a tutti Boffredo Vescovo di Chartres, Legato papale. Luigi Re di Francia detto il Giovane, Teobaldo conte di Sciampagna, e Guglielmo Conte di Nevers con molta baronia vollero essere presenti a quel Concilio. Quando fu l'ora del Congresso apparvero i due personaggi, e credo che gli occhi di tutti fossero immoti sulle fronti di Abelardo e di san Bernardo, su le quali si rivelavano due opposti spiriti, e de' quali era tanto pieno, non che la Francia, il mondo tutto.

Le bianche lane di Cistello che vestivano le infrallite membra dell'Abate di Chiaravalle, ed il bruno saio monastico che scendeva dalla persona dell'accusato Filosofo, accrescevano esternamente la discrepanza del pensiero di que' due. Il Santo dalle pupille stanche dal pianto della penitenza,



Digitized by Google

spandeva col riguardo sull'assemblea certo non so che di mistica pietà, che traeva i giudici dalla cima delle loro menti in fondo al cuore a sentire i lamenti della mistica sposa, che gridava ad essi dalla selva delle eresie e dal campo degli errori. Chi aveva domato il più terribile nemico della Chiesa, lo scisma, aveva già raggiunta la palma della vittoria dell'eresia nella mente di tutti. Lo accompagnava forse quel Niccolò monaco di Chiaravalle, che fu suo Segretario, e recatore delle lettere che scriveva, e qualche altro degli anacoreti di Chiaravalle, che recavano sulla fronte l'orma della Croce, su la quale l'avevano posata tutta la notte ad orare pel loro Archimandrita. Nulla nel Santo e ne' compagni che parlasse ai sensi, ed alla superbia dello spirito: erano circondati da una mistica nube; dico dalla santità della loro fama.

Parevano spiriti in visione, e non uomini di questa terra.

Dall'altra banda procedeva Abelardo monaco anch'egli, e intitolato ancora Abate di San Gilda. Egli era in su i sessant'anni, a quel torno, macera la faccia dalle sventure, e più dall'attrito dell'irrequieto pensiero; recante nel segreto del cuore le ceneri di un grande incendio, che vi aveva appiccato l'amore. La sua fronte era irraggiata dall'abito della meditazione, e ne' suoi occhi si addensava tutta la virtù della mente, che anelava alla finale battaglia: andavano quegli occhi per l'assemblea con la calma di chi non teme la prevalenza degli emuli. Lo precedeva, quasi ad aprirgli la via, Arnaldo da Brescia, che non volle abbandonare il maestro nel pericoloso conflitto, lo seguivano in folla tutti i discepoli. In quel nodo di gente, capo Abelardo, era tutta la storia dell'umana ragione peccatrice tale quale viveva al secolo XII, ardita, battagliera, conquistatrice, che con libera mano nelle tenebre dell'avvenire iva destando i venturi filosofi all'audacia del pensiero.

Era tra i maestri delle scuole di Parigi accorsi alla Sinodo Senonense Gilberto Porretano, il quale,



Digitized by Google

come afferma Ottone da Frisinga, per la grandezza del sottile suo ingegno, ed acume di ragioni soleva parlare molte cose oltre il costume degli uomini. Era un razionalista. A lui, entrando la chiesa, disse a bassa voce lo accusato Filosofo questo verso oraziano, che accennava come quella non fosse discussione di fatti ma di principî, nel quale erano compresi anche gli avvenire.

*Nunc tua res agitur, paries cum proximus ardet.* Verso, che soccorse alla mente di Gilberto otto anni dopo, quando, essendo Vescovo di Poitiers, fu tradotto come eretico innanzi al Concilio di Reims.

Come fu tutto preparato all'esame della dottrina di Abelardo, si fece in mezzo a quell'assemblea san Bernardo, recando e recitando gli articoli tratti dalla *Teologia* del medesimo, i quali parevano contenere qualche cosa di ereticale. Indi rivolto ad Abelardo, con recise maniere, dissegli: negasse essere suoi quegli articoli, oppure li ammendasse. La porta alla discussione era aperta. Abelardo si arrestò alle soglie, e stato su di sé, disse: non volere rispondere alla inchiesta del Chiaravallense; dal Concilio appellare alla Romana Sedia: e ciò detto, diè le spalle all'assemblea per andarsene ».

Completamente inutile, direi quasi irriverente, andare ad almanaccare e ad escogitare congetture sulle ragioni che indussero Abelardo a questa così sorprendente ritirata. Aveva provocato lui il contraddittorio. Si ritirava al momento di ingaggiarlo. Sentì nell'atmosfera la condanna imminente? Ragione di più per sfolgorare con la sua eloquenza nutrita l'insidia apprestata. Temé la rampogna di Bernardo? Chi aveva provocato a battaglia in termini tanto insolenti un Guglielmo di Champeaux e un Anselmo di Laon non aveva ragioni di indietreggiare di fronte a san Bernardo, se si fosse trattato unicamente di una contesa fra due maestri in dialettica in gara fra loro. No. Abelardo deve avere attinto nella sua coscienza la consapevolezza della inutilità di uno scontro fra anime che si muovevano su due piani diversi e senza contatto fra loro. Non



Digitized by Google

poteva non venerare Bernardo. Era il gran patrocinatore di Innocenzo II, l'apostolo per tutta Europa del rinnovatore spirito di Cistercio. L'asceta aveva dominato e dominava l'Europa nel mondo della politica, nel mondo dell'economia, nel mondo della disciplina ecclesiastica. Un santo come Bernardo che aveva sperimentato in maniera così portentosa l'efficacia della fede cieca, era incapace di comprendere lo sforzo che Abelardo compiva proprio per innalzare intorno al sacrario della fede il recinto inviolabile della speculazione razionale. In fondo, strano paradosso, Abelardo lavorava per la stessa causa a disposizione della quale Bernardo aveva messo le risorse del suo puro spirito ascetico e i manipoli dei suoi monaci dissodatori. Ma è fatale che gli uomini dell'azione diffidino e non comprendano gli uomini di pensiero, nella Chiesa.

La Chiesa cristiana ha conosciuto sempre due tipi di santità: la santità che ama le conquiste nel mondo, non per la conquista, ma per il decoro e la lucentezza esteriore dell'organismo ecclesiastico. E ha conosciuto una santità che è dedizione austera e incontaminata ad una visione di verità, che addestri gli uomini a vivere sulla base di valori trascendenti, in vista di un'economia fatta tutta di realtà sacramentali e di grazie carismatiche. Sono ore pacifiche per la storia della Chiesa quelle nelle quali le due santità procedono di conserva. Sono ore tragiche quelle nelle quali le due santità si chiudono ciascuna nel recinto della propria clausura, dannando l'altra all'isolamento e all'ostracismo. Se la concordia fra loro è salutare, una discordia che non sia sollecitamente risolta e superata può essere mortale. Prima che da san Tommaso, il contrasto fra san Bernardo ed Abelardo, doveva essere provvidenzialmente sanato, in un sorprendentissimo modo.

Che cosa rimproveravano i convocati di Sens, prevenuti dalle denuncie violente di Guglielmo di san Teodorico e di san Bernardo, alla teologia trinitaria abelardiana? Di lacerare la inviolabile



Digitized by Google

sacralità del mistero; di contaminare l'inaccessibile sfera dell'incomprensibile con le temerarie disquisizioni della ragione; di malmenare la fede, per tacitare le inquiete e irriverenti invadenze dello umano intelletto.

In realtà, a guardar bene le cose, non si poteva rimproverare ad Abelardo che uno sforzo, indubbiamente audace, ma niente affatto iconoclasta, per reintrodurre il mistero trinitario nella circolazione della vita cristiana, dalla quale e per la quale ne erano state tentate in passato le trascrizioni prammatistiche di un Tertulliano e di un Ippolito Romano.

Aveva scritto Abelardo nella sua Introduzione alla *Theologia*: « Questa la professione religiosa della fede cristiana: esiste un solo Dio e non più dei, un solo Dio, signore di tutte le cose, solo creatore, solo Principio, solo lume, solo buono, solo immenso, solo onnipotente, solo eterno, sola sostanza o essenza del tutto immutabile e semplice cui non può inerire né parte né elemento che non sia essa stessa. La fede cristiana proclama per tutto questa sola essenza, asserendone l'unità eccezion fatta per quel che concerne la molteplicità delle persone. Confessa però che in questa semplice individua pura sostanza si ravvisano tre Persone in tutto coeguali e coeterne, diverse non già in una numerabilità di realtà ma in una pluralità di proprietà. Crede dunque in un Dio Padre, in un Dio Suo Figlio e in un Dio Suo Spirito procedente da entrambi. L'una Persona pertanto non è l'altra sebbene sia la stessa sostanza che l'altra. E il Padre non è il Figlio o lo Spirito Santo, né quegli che è Figlio è Spirito Santo e pur tuttavia quel che è il Padre, lo è il Figlio e lo è lo Spirito Santo e viceversa. Ché il medesimo Dio è altrettanto Padre che Figlio che Spirito Santo, tutti una cosa sola per quanto riguarda la natura: una sostanza numericamente una sono i tre. Ma a norma delle rispettive proprietà così si distinguono personalmente l'uno dall'altro che altri sia questi da quelli ma



Digitized by Google

non altra cosa... È proprio dell'Iddio Padre essere ingenerato, vale a dire esistere per sè e da sè non da altro, come proprio del Figlio essere generato, non già creato né fatto dal Padre, e come proprio dello Spirito Santo procedere da entrambi e non essere né fatto né creato... Ma che cosa vuol dire e che cosa comporta in concreto questa diversità di persone nell'unità della natura divina? »

Nel rispondere a questo centrale quesito Abelardo rivela le più profonde esigenze del suo spirito, e più largamente, le esigenze della cultura religiosa intorno a lui. Brevissima la risposta per quanto riguarda la Persona del Padre: appena accennata di volo la risposta per quanto riguarda la Persona del Figlio. Intorno allo Spirito Santo invece Abelardo si dilunga rivelandosi così come implorante da Dio l'effusione della carità e dell'amore in mezzo agli uomini. Consolazione e conforto egli andava avidamente cercando e al Paracleto dedicava il suo eremo di Troyes. Ecco le sue parole: « Col nome di Padre si designa la potenza della divina Maestà mercé cui Egli può compiere tutto quello che vuole. Con l'appellazione di Figlio o Verbo si vuol significare la sapienza di Dio, perché Dio tutto sa discernere con saggezza, sicché in nulla possa esser colto in stato di deficienza. Ma col vocabolo di Spirito Santo si dà espressione alla carità e alla benignità di Dio mercé cui ha voluto che tutto fosse fatto e disposto nella maniera più egregia, tutto fosse avviato verso il meglio, di tutto bene usando e le singole cose ottimamente disponendo e ad ottimo fine tutto avviando..»

Ed ecco che meditando e contemplando il mistero trinitario, insistendo con particolare predilezione sulla persona dello Spirito e la sua insurrogabile funzione nel ciclo universale dell'esistenza e della vita, Abelardo risale, fedele alla precedente tradizione cristiana, alla speculazione platonica e neo-platonica scoprendovi un provvidenziale valore di prefigurazione e di presagio.

« Risaliamo, egli scrive, a quegli che è il massimo fra i filosofi, Platone e ai suoi seguaci che,



Digitized by Google

avvicinatisi per comune riconoscimento dei santi padri più di qualsiasi altro gruppo filosofico pagano alla fede cristiana, dopo i profeti palesemente intravidero la somma di tutta la Trinità. Essi infatti additano la mente nata da Dio e a lui coeterna come precisamente noi diciamo del Figlio che chiamiamo sapienza di Dio eternamente generata da Dio Padre. Essi sembrano non avere obliterato neppure la persona dello Spirito Santo quando additarono la terza Persona sorgente da Dio come anima del mondo. Di questa anima del mondo conviene diligentemente meditare quel che è stato detto da Platone, da quel Platone da cui si può ben ritenere che abbiano attinto gli altri filosofi che hanno toccato lo stesso tema. Distinguendo questa anima del mondo quasi terza Persona da Dio, Platone si dilunga in una più ampia e diligente descrizione enucleandola così in se stessa come nei suoi aspetti. Non diversamente da come noi facciamo a proposito dello Spirito Santo ora considerandolo negli effetti delle sue opere, ora nella propensione della sua bontà naturale di cui è insignito ab eterno... Ben tempestivamente collocò Platone lo Spirito Santo anima del mondo quale vita dell'universa realtà, ché tutte le cose hanno in qualche modo il fondamento della loro possibilità di vita nella bontà di Dio, tutte le cose infatti son vive al cospetto di Dio e nulla è morto od inutile, neppure il male che è volto a buon fine dalla Sua bontà. Per cui ben possiamo ricordare come è sentenza comune agli Evangelisti e ai platonici che quanto fu fatto in Lui era vita. Il che potremo parafrasare così: – Tutto fu fatto per suo mezzo nel tempo, tutto cioé fu costituito in virtù della bontà di Dio, destinato a vivere perennemente in qualche modo nella stessa bontà di Dio, dapoiché tutto dall'eternità al cospetto della divina Provvidenza è stato ottimamente ordinato in virtù della bontà di Dio disponendo che le singole realtà procedessero ordinatamente nella misura del necessario e del conveniente. Il filosofo dice inoltre che la stessa anima è da una



Digitized by Google

sostanza individua permanentemente salda nella sua condizione e in pari tempo altra inseparabilmente coniugata ai corpi che appare scissa in se stessa attraverso i corpi. Ché anche lo Spirito Santo è di tal natura che per il suo stato quale egli ha in se stesso non nei suoi effetti è del tutto semplice e immutabile, ma nel medesimo tempo appare molteplice nella molteplicità dei suoi effetti il che equivale ad ammettere una scissiparità nella molteplicità dei corpi, secondo che la medesima anima fattasi compagna inseparabile del corpo non accoglie in sé una separazione di molteplici, ma nei suoi effetti appare distributrice di doni molteplici e variamente graduabili... Di questa capacità, diciamo così, vegetativa, di questa multanime vivificazione sotto l'azione dello Spirito Santo, il santo vescovo Salviano scrivendo il *De gubernatione Dei* al vescovo Salonio apporta una testimonianza pitagorica: – Il filosofo Pitagora, che la stessa filosofia può considerare quasi come suo primo maestro parlando della natura e dei benefici di Dio così li definisce: – anima traversante e diffusa per tutte le parti del mondo dalla quale attingono vita tutti i nascenti – come si potrebbe dire che un filosofo come questi abbia tenuto in non cale Dio dal momento che tanto lo ama da intenderlo come soffio di tutto l'universo? – Il medesimo Salviano, dopo aver così riportato la testimonianza di Pitagora, ricorda che quel Dio che Pitagora chiama anima Tullio lo chiama mente: – Nulla, egli dice, è più in alto di Dio per cui è necessario ritenere che tutto il mondo sia retto da Dio. A nessuna natura Dio è soggetto, Egli regge e governa tutta la natura... – È da ritenersi pertanto che quanto questi insigni pensatori escogitavano e insegnavano a proposito dell'anima del mondo non può essere inteso un nessun'altra maniera se non come squisitissime e velate prefigurazioni immaginative di quel che noi sentiamo e pensiamo dello Spirito Santo. E noi dobbiamo concluderne un principio generale: quel che una volta era apparso



Digitized by Google

favoloso e lontano da ogni riferimento concreto e da ogni utilità normativa si fa improvvisamente più accettevole e grato pur a norma della superficiale lettera quando, rivelatosi più tardi denso ministero appare contenere in sé una ricchezza sconfinata di edificativa dottrina ».

Questa sottile ed ampia disquisizione, di natura così altamente metafisica, Guglielmo di san Teodorico aveva, non senza disinvolto semplicismo, riassunto a suo modo, accusando Abelardo di sostenere che « lo Spirito Santo doveva essere compreso come l'anima del mondo ». È così difficile alla intelligenza e al cuore umani riuscire oggettivi e imparziali nella raffigurazione del pensiero avversario.

Noi vediamo molto chiaramente, attraverso l'ardua elucubrazione del Maestro del Paracleto, lo sforzo di cogliere nel mistero trinitario la virtù effettiva e la portata concreta, che esso deve rivestire e spiegare nello sviluppo della vita cristiana associata, se non vuole ridursi ad una formula arida e ad una benda di sarcofago. È possiamo facilmente comprendere come, al cospetto di quelle consuetudini di indolenza e di neghittosità che si generano automaticamente nei grandi organismi associati, il tentativo di Abelardo dovesse suscitare ostilità e repulsioni. La crisi metteva violentemente a prova le capacità dell'organismo ecclesiastico. Avrebbe superato e riconciliato il contrasto del Sinodo di Sens ?

Abelardo appellava a Roma. Ma lungo il cammino verso la metropoli del cristianesimo lo raggiungeva e lo arrestava la condanna papale. Andava allora a rifugiarsi nelle braccia di Piero il Venerabile, per chiudere la sua agitata esistenza in una dipendenza di Cluny. Aveva dato il nome di Paracleto al suo rifugio nelle vicinanze di Troyes che egli doveva poi lasciare in eredità ad Eloisa. E sul suo sepolcro volle i simboli del mistero trinitario. Non era dunque un antitrinitario. Cercava, si potrebbe dire con ansia tormentata, il significato



Digitized by Google

del dogma nelle manifestazioni della vita religiosa associata nella chiesa.

Nell'anno stesso in cui Abelardo moriva carico di gloria e di amarezze, laggiù, in uno dei cenobi cisterciensi che Bernardo aveva fondato nell'Italia meridionale dopo la riconciliazione con Re Ruggero il Normanno, un giovanetto quattordicenne si presentava a chiedere il candido saio della grande Riforma. Si chiamava Gioacchino. Anch'egli sarebbe stato un giorno condannato per le sue idee trinitarie. Eppure anche lui non avrebbe fatto altro, come Abelardo, che chiedere al dogma trinitario un valore normativo e una portata prammatistica. Egli avrebbe scritto una volta: *Quia ipse Deus in unitate Trinus est, quaesivit semper et quaerit quomodo plures homines et diversi populi convenirent in unum, sciens quod nulla possit esse felicitas, ubi sit scissio et diversitas.* – Perché Dio stesso è trino nella unità, cercò sempre e cerca in quale maniera molti uomini e popoli diversi possano essere ridotti ad unità, sapendo molto bene (si direbbe per esperienza) che non ci può essere felicità, dove c'è scissione e dove c'è diversità ».

Gioacchino da Fiore continuava così lo sforzo di Abelardo, lo sforzo mirante a fare dell'ineffabile dogma trinitario il paradigma della vita associata, sospinta da Dio e dalla Sua Provvidenza all'unità e alla solidarietà, nell'amore che è dono e che è gioia.

Adesso sì che possiamo comprendere perché a Sens Abelardo ammutolì dinanzi a san Bernardo, accingendosi ad appellare al papa e a prendere la via di Roma. Altri avrebbe risposto più autorevolmente per lui: Gioacchino.

E avrebbe risposto più autorevolmente per due solenni, impressionanti motivi: perché cisterciense e perché vicino a quelle coste calabresi sulle quali per la prima volta la tradizione mediterranea aveva balbettato, con Pitagora, la parola della fede nello Spirito che vive e scandisce le sue note nel movimento degli astri, negli spazi aritmetici, negli ac-



Digitized by Google

centi della musica, nella solidarietà della vita umana, intonante a Dio l'inno della preghiera e della riconoscenza.

La tradizione mediterranea tornava così alle sue origini. Avrebbe toccato la pienezza della sua conquista con Tommaso d'Aquino: avrebbe inciso su pietra il suo testamento, nella interpretazione della storia del napoletano Gian Battista Vico.



Digitized by Google

Digitized by Google

# XI

# SAN TOMMASO

Digitized by Google

Digitized by Google

Una mirabile *complexio oppositorum* è stato definito il cattolicesimo. Esso infatti risulta da un avvicendamento e da un avvicinamento, delicatissimamente equilibrati, di razionalità e di misticismo, di disciplina esteriore e di liberi movimenti della coscienza, di subordinazione dell'individuo agli interessi spirituali della collettività e in pari tempo di celebrazione incondizionata della autonomia e del valore individuali. Ma poco si è insistito sul fatto che i medesimi caratteri di sintesi di fattori contrari e di giustapposizione di elementi eterogenei possono ritrovarsi in tutto il complesso della cultura del mondo mediterraneo. Da simile angolo visuale si potrebbe legittimamente asserire che i connotati specifici del grande fatto cattolico non sono altro che i connotati medesimi, ancora allo stato embrionale e potenziale, della cultura e della spiritualità mediterranee precristiane. Possiamo dire di più. Possiamo dire cioè che in questo sforzo grandioso compiuto dalla nostra millenaria tradizione per fondere insieme e per armonizzare a vicenda attitudini diverse e aspirazioni apparentemente contrastanti, noi non abbiamo fatto altro che conformarci docilmente a quello che è il mistero prodigioso e il labirintico complesso della vita umana, così individua come associata. La quale si rivela costantemente come processo dialettico ininterrotto di irruzioni improv-



Digitized by Google

vise dello slancio vitale e di sopravvenienti tentativi razionali che vogliono inquadrare il flusso della vita negli schemi di trascrizioni concettuali che ne fissino la forza espansiva e ne solidifichino l'intima struttura. Il Cristianesimo è stato per l'appunto la suprema e più organica sistemazione, in un equilibrio instabile, di tutte le forze che potevano essere captate e utilizzate, perché la vita associata degli uomini si installasse su una piattaforma di rapporti e di collegamenti che allontanassero il più possibile il nostro operato dalla sfera della animalità e dell'istintivo egoismo.

Noi abbiamo posto fra i postulati centrali della tradizione spirituale italica quello che tende ad arricchire e ad intensificare, nella maggiore misura possibile, le forze dello spirito umano, ripartendole agonisticamente fra attingimento conoscitivo della realtà e attingimento soprannaturale del mondo divino nelle comunicazioni della grazia e dell'intuizione mistica. Abbiamo detto che per tutta la nostra tradizione culturale la raffigurazione genetica dei fenomeni non è stata mai separata da una intuizione superconcettuale dei loro fini. Abbiamo visto come la grande, la inconfondibile superiorità di questa nostra cultura mediterranea è stata sempre costituita dalla proclamata capacità di vivere simultaneamente l'estasi della fede e tutta la virtù e tutta la capacità del pensiero. La forza della nostra civiltà è stata sempre nella conclamata coabitazione di filosofia e di religione, così nel foro intimo della nostra coscienza come sulla scena sconfinata del divenire storico. I due atteggiamenti ci sono sempre apparsi inseparabili e nel medesimo tempo irriducibili l'uno all'altro. Perché noi abbiamo considerato sempre le attività dello spirito come zone intercomunicanti, nella cui mutua solidarietà e nella cui capacità di cooperazione erano e sono tutta la forza di espansione e tutta la virtù di creazione del nostro spirito.

Giunti col cristianesimo cattolico al vertice di questo sviluppo tendenziale delle nostre iniziali



Digitized by Google

orientazioni, noi, appartenenti alla civiltà mediterranea, abbiamo creato, nel Medioevo, come abbiamo visto, un tipo ed una configurazione di vita pubblica in cui l'attività ragionevole e le aspirazioni religiose dovevano trovare un loro organico equilibrio, che la riflessione filosofica, da Anselmo in poi, tende e si sforza di rendere definitivo.

Naturalmente un tentativo di questo genere non si compiva senza rischi. La ragione ragionante offre sempre una collaborazione rischiosa; c'è sempre il pericolo che la sua cooperazione degeneri in insidia e in sovrapposizione. Una oscura forza irresistibile sembra ad un certo punto sollecitare le disparate forze spirituali, così chiamate a collaborare solidalmente, sì da indurle ad un divorzio che non può non ripercuotersi sinistramente su tutta la struttura e il funzionamento della vita associata.

Tommaso nasceva ad Aquino l'anno stesso in cui si spegneva alla Porziuncola la vita terrena del serafico Francesco di Assisi. Questi aveva avuto costantemente a fastidio la sapienza dell'incipiente vita accademica, che dopo aver prestato alla fede cristiana il sussidio del suo armamentario sillogistico, si poteva arguire avrebbe un giorno accampato pretese di predominio e di ricatto. Si può dire anzi che il « cantore delle creature » solo di fronte alla possibilità che la sua *religio* andasse a contaminarsi nelle elucubrazioni della sapienza del secolo, aveva trovato gesti e accenti di durezza per lui inconsueta. Tommaso d'Aquino doveva ricevere dalla Provvidenza la consegna di mostrare per l'ultima volta nel mondo europeo come fosse possibile attuare, nello spiegamento superbo di una produzione metafisica e morale che ha del miracoloso, una sintesi di fede e di ragione; come gli elementi tradizionali della civiltà mediterranea fossero ancora suscettibili di una formidabile sistemazione, prima che la corrosione perpetrata dai formicolanti istinti razionali portasse allo sfacelo della grande unità del mondo continentale europeo.



Digitized by Google

Proprio nell'ora in cui san Tommaso compiva la sua formazione didattica e iniziava il suo tirocinio di maestro, Aristotele tornava a circolare in pieno, in traduzioni latine di traduzioni arabe o in traduzioni di su l'originale greco, in mezzo alla cultura occidentale. L'assimilazione che san Tommaso ne fa non è una assimilazione passiva e pedissequa. Meditando l'organicità del suo pensiero, vien fatto di pensare che egli avrebbe potuto da sé ripensare tutto Aristotele, tanto in lui all'indomani del pontificato di Innocenzo III, di Onorio III e di Gregorio IX, rivivevano gli istinti, le istanze e le esigenze che avevano offerto, all'epoca di Alessandro, al maestro di Stagira, la temperie acconcia ad una di quelle sintesi provvidenziali, in cui, nelle ore solenni della nostra storia, è venuto improvvisamente a dare più lussureggiante prova del suo pregio e delle sue ricchezze, il nostro patrimonio spirituale di famiglia.

Non senza profonda e geometrica aderenza al reale significato dell'opera di san Tommaso, la facoltà parigina delle arti, all'indomani della morte del dottore, che doveva essere in pari tempo battezzato come il *doctor communis* e come il *doctor angelicus*, scriveva al capitolo generale dell'ordine domenicano, additando lo scomparso come quegli che la natura aveva designato e chiamato ad interpretare e a fissare i di lei più riposti segreti: *eum videbatur simpliciter posuisse natura, ad elucidandum ipsius occulta.*

La riconosciuta priorità dell'essere al pensare è stata posta da noi come primo fra i connotati specifici della nostra tradizione culturale. A nessun maestro della nostra eredità culturale è venuto mai in mente di pensare che l'essere fosse in qualsiasi modo in funzione dell'atto cogitativo. A nessuno di questa meravigliosa dinastia, sotto il cui usbergo è stata tutelata la trasmissione della nostra spiritualità, è mai balenato da lungi il sospetto che la natura viva nel pensiero, come nella suprema realizzazione di sé. Secondo la nostra tradizione,



Digitized by Google

il pensiero prende possesso dell'essere in virtù di una capacità che all'essere è subordinata nella misura e nell'atto stesso in cui esso si elabora. Il prender possesso dell'essere non è stato mai, per nessuno di coloro che ci hanno condotto all'apprendimento della verità e alla occupazione del conveniente nostro posto nell'universo fisico e nell'universo umano, un assimilare e un assorbire il reale in noi fino all'estinzione della sua autonomia e della sua, se volete, corpulenta entità. Conoscere è un rivivere e trascrivere in termini universali il reale, trasfigurato e disposto in una serie ben conchiusa di procedimenti causali. E il còmpito vero dell'uomo è tutto nello scoprire gli ordini della realtà, le relazioni causali dei fenomeni, il principio, il significato e le finalità dell'universo.

Passo per passo, momento per momento, la linea ascendente della cultura mediterranea ha cercato di raggiungere stadi più alti di organizzazione della vita associata, mercé vie di comunicazione con l'universo sensibile e spirituale, più strettamente associate pur nella loro eterogeneità. Ora che la rivelazione del cristianesimo aveva dato alle secolari aspirazioni della civiltà sigillata da Roma un modo di concretarsi e di sistemarsi, che sembrava perfetto, occorreva, in un estremo irradiarsi della luce di cui aveva brillato la nostra progressiva tradizione, costruire frammento a frammento una sintesi che, seppur non capace di vincere l'infaticabile erosione del tempo, si costituisse testamento e modello. Se i tardi epigoni di san Tommaso sarebbero stati troppo inferiori al Maestro per garantirne la efficiente sopravvivenza, si sarebbe sempre potuto trovare in lui a conforto e ad ammonimento, la pienezza di una speculazione filosofica che aveva saputo disposarsi alla più candida e corroborante schiettezza della fede.

Nel terzo libro dei suoi *Metafisici* Aristotele aveva, con la sua dicitura secca, incisiva, colma di densità e di suggestione, fissato il compito della



Digitized by Google

filosofia prima: « Poiché v'è pure qualcuno più in alto dell'essere naturale (la natura infatti non è che un genere dell'essere), si consideri dunque questa realtà universale, il valore speculativo attinente alla prima sostanza. Ché se la considerazione della natura fisica è una sapienza, non è la prima... Conviene, a chi conosca a fondo ogni genere, poter enunciare i principi saldi della realtà che lo riguarda: a quegli che fa professione di esplorare gli enti in quanto tali, enunciare i principi più saldi fra tutti. Costui solo è il filosofo ». San Tommaso non ha nulla da obiettare a simile delineazione dei còmpiti che spettano alla ricerca metafisica. Anche per lui, questi compiti si assommano in un solo intento: enunciare i principi che disciplinano dialetticamente la realtà, nella sua essenza più universale.

Esponente della maturità concettuale, che il pensiero cristiano ha raggiunto dopo dodici secoli di esperienza vissuta, egli avverte di intuito che una' sistemazione razionale della verità religiosa, capace della più ampia e salda disciplina collettiva, dovrà collocare il suo fondamento sulla presupposta validità dell'intelletto umano a raggiungere una raffigurazione effettiva del reale, senza cui la fede nell'azione del Trascendente personale rimarrebbe priva di sostegno, di preambolo, di garanzia preliminare. Il problema della verità e della sua presenza nell'umano apprendimento è pertanto il primo e più vivo per lui.

Ma è precisamente un problema? O non si deve dire piuttosto che il problema gnoseologico postula una pregiudiziale soluzione positiva, in chiunque si accinga a risolverlo, non già nell'attitudine individualistica del criticismo, che chiude la vita dello spirito nell'atto del pensiero, bensì in quella sincretistica, che circoscrive la funzione del pensiero nella totalità dei fenomeni vitali, individuali e collettivi? San Tommaso ragiona al riguardo ponendosi dall'angolo visuale, che, unico, consente di scorgere la natura del vero, in fun-



Digitized by Google

zione di tutte le profonde esigenze cui deve sottostare l'esplorazione metafisica e dialettica, per non venir meno ai suoi compiti di disciplinatrice della spiritualità individuale come di quella associata. La prima *quaestio disputata* è tutta consacrata alla verità. San Tommaso ne mette a prova le varie definizioni, ne esplora le scaturigini, ne indaga le interferenze sostanziali con la nozione stessa dell'essere; ne circoscrive la sede adeguata; ne tenta prudentemente i vincoli di collegamento col divino. Egli parte da un presupposto che è una sfida a tutte le forme del criticismo trascendentale: ma che è, per questo stesso, la riflessione, in sede filosofica, del buon senso e delle postulazioni preliminari di ogni sistemazione mentale, capace di far presa sulla collettività. Come nei processi dimostrativi occorre arrestarsi ad alcuni princípi direttamente noti all'intelletto, così nelle esplorazioni delle quiddità circostanti è fatale che si addivenga ad una nozione irriducibile, senza di che si procederebbe all'infinito, e cadrebbe così nel vuoto qualsiasi conoscenza « scientifica » delle cose. Ebbene: la nozione nella quale l'intelletto scompone tutti i suoi possibili concepimenti e tutte le sue possibili appercezioni è quella dell'*essere*. Onde appare che tutte le specificazioni della capacità conoscitiva non siano che addizioni sovrapposte alla nozione dell'essere.

Ma nulla si può aggiungere all'essere che non sia essere. Sicché le presunte sovrapposizioni all'essere, non fanno altro che individuare un suo particolare atteggiarsi, non espresso dal suo nome indeterminato. Ora le possibili modalità dell'essere o sono generiche o sono specifiche. Le generiche, o seguono automaticamente lo stesso porsi dell'essere o scaturiscono normalmente dal rapporto di un essere con un altro. Nel primo caso, ne esprimono qualche connotato, o affermativo – l'essenza quidditativa in quanto distinta dall'atto dell'esistenza – o negativo – l'indivisione, che è l'unità. Nel secondo caso, o ne esprimono la separazione



Digitized by Google

dagli altri esseri o ne indicano e ne precisano la capacità di una qualsiasi scambievole convenienza. Ma quale realtà dotata di più vasta attitudine all'assimilazione con la molteplicità indefinita degli esseri, se non l'anima umana, nella esplicazione delle sue latenti possibilità di effusione e di assorbimento? Aristotele ha detto che l'anima è potenzialmente tutte le cose, in quanto, così in virtù della sua energia conoscitiva come in virtù di quella appetitiva, l'universo è il campo del suo proteiforme arricchimento. Ma l'atto del conoscere non può essere celebrato che a prezzo di una intima ed ineffabile assimilazione dell'oggetto conosciuto per opera del soggetto conoscente.

C'è qui un dualismo primordiale ed irresolubile fra soggetto ed oggetto, pensiero e pensato, che apre il varco ad una singolare ed affascinante constatazione. E la constatazione è questa. Se alcune asserzioni del sistema aristotelico, così a proposito di Dio come a proposito dell'anima potevano apparire e apparvero di fatto in contrasto, a prima vista insanabile, con alcune fra le asserzioni più solenni dell'insegnamento cristiano, pure, per una esilissima e insieme profondissima analogia, la gnoseologia aristotelica offriva un parallelismo singolare con l'etica cristiana.

Questa etica aveva disvelato la compiuta attuazione dello spirito umano nella integrale dedizione di sé alla legge suprema della effusione amorosa (« chi perderà la sua anima, la troverà »). La dottrina della conoscenza di Aristotele additava la perfetta costituzione dello spirito conoscente nella sua indefinitamente avida presa di possesso della realtà conoscibile. Per ritrovarsi dunque *in integro*, lo spirito umano, così pensante come operante, deve ininterrottamente rinnegare sé stesso. Cosicché non si dà conoscenza che non sia connubio di soggetto ed oggetto, mediante la percezione sensibile; e non si dà verità, che non sia congrua adeguazione fra i due termini dell'inviolabile rapporto. Per cui san Tommaso, pur menando per



Digitized by Google

parzialmente buone le definizioni della verità proposte da sant'Agostino (*verum est id quod est; veritas est qua ostenditur id quod est; veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*); da sant'Anselmo (*rectitudo sola mente perceptibilis*); da Avicenna (*veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*); fa propria quella di Isacco (*adaequatio rei et intellectus*). Naturalmente simile concezione della possibilità di un'armonia e di una rispondenza perfetta fra l'organismo complesso della realtà e la sua riflessione astratta, sul diaframma dell'umano conoscimento, presuppone un particolare modo di intendere l'entrata in contatto del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto e in pari tempo una fede saldissima nella corrispondenza del mondo agli schemi ideali della mente infinita che l'ha pensato e, pensandolo, l'ha posto. Qui il substrato religioso della gnoseologia scolastica. Qui, possiamo dire, una inavvertita tendenzialità religiosa della gnoseologia aristotelica.

L'essere genericamente inteso non è che la trascrizione concettuale di un solenne presupposto: l'esistenza di Dio. Non per nulla Aristotele aveva affermato nel libro IX dei suoi *Metafisici*, che la conoscibilità è posteriore all'attuale esistenza. Per questo l'essere è il primo e specifico oggetto dell'intelletto, come il suono universalmente inteso, è il primo « ascoltabile ». San Tommaso si fa forte di questo presupposto aristotelico, là dove nella questione V della Prima Parte della *Summa Theologica*, tratta del bene ed afferma che nel quadro della conoscibilità, vale a dire nell'ordine razionale, la nozione di *bene* è posteriore a quella di *essere*.

Non lo è invece la nozione di *vero*. C'è nella Prima Parte della *Summa Theologica*, subito dopo le questioni dedicate alla natura e alle qualità di Dio, una questione, la decimasesta, che dovrebbe essere meditata da tutti quei nostri filosofi idealisti, educati alla tedesca, i quali, trovando in Vico l'identificazione *verum-factum*, fanno dell'autore



Digitized by Google

della *Scienza nuova* il progenitore del panlogismo hegeliano. In realtà l'identificazione del vero con l'ente è cosa che risale alle origini stesse della nostra tradizione filosofica. Ma bisogna trovare in san Tommaso il modo mirabile di intendere questa identificazione. La questione della *Summa* a cui ci siamo riferiti, studia appunto la natura e la realtà della verità. La questione segue l'altra in cui è indagata la scienza di Dio e con questo stesso si costituisce testimone della audace sintesi nella quale l'Aquinate raccoglie, come sotto la luce di uno specchio concavo, gli elementi della nostra vita spirituale che entrano nella formazione del nostro fatto conoscitivo in rapporto alla realtà concreta del mondo esterno e al suo processo di dipendenza dall'azione creatrice e illuminatrice di Dio. L'articolo terzo della questione pone appunto il quesito se vero ed ente si debbano ritenere convertibili a vicenda. E san Tommaso risponde che sì, perché la conoscibilità è in rapporto all'essere. L'essere si potrebbe dire che ha funzionalmente l'attitudine ad essere percepito dall'intelletto, che in tanto lo coglie, in quanto lo giudica esistente. Sussiste dunque alla base del concetto di verità un duplice rapporto: il rapporto della realtà esistente con Dio, che l'ha posta in essere, e il rapporto con l'intelletto umano, che registrandone la realtà si adegua all'oggetto conosciuto. Dio ha creato il mondo e lo sostiene nella sua reale esistenza. L'intelletto umano in qualche modo lo ricrea nei suoi schemi intellettuali, che in tanto però son veri in quanto aderiscono alla realtà fuori di noi. Ma questo riassorbimento della realtà nel mondo del pensiero non intacca la concretezza del reale fuori di noi. San Tommaso è di una sottigliezza cristallina al riguardo: « Il vero, egli dice, che è nelle cose, si identifica sostanzialmente con l'essere. Ma il vero che è nell'intelletto si identifica con l'essere, soltanto come il manifestante col manifestato. Il vero e l'essere identificati nella concreta sussistenza differiscono però concettualmente, in quanto



Digitized by Google

il vero è eminentemente nell'intelletto, l'essere è eminentemente nelle cose».

Nessuna speculazione filosofica è riuscita mai a fissare in termini di maggiore chiarezza e di maggiore precisione il gioco portentoso che è nella capacità cogitante degli uomini, che aderendo al reale fuori di noi, in qualche modo lo sublima e lo riporta al principio eterno, da cui per atto di derivazione causale tutta la realtà è uscita. Adeguandosi alla realtà, l'intelletto umano stabilisce un rapporto di verità che è la contropartita finita del rapporto di verità che è nell'adeguazione dell'oggetto conosciuto all'immagine eterna nella mente divina creante.

C'è così, al fondo della concezione tomistica della verità, che è del resto la concezione aristotelica, ancora indiscussamente signoreggiatrice, così la visione gnoseologica di Aristotele come la sua dottrina delle cause.

Attingendo, con aderenza consapevole ma in pari tempo con perspicacia personalissima, alla gnoseologia aristotelica, san Tommaso (I p. *Summae Theol.* LXXXV) muove decisamente il passo dalla esperienza sensibile. L'oggetto della conoscenza è funzionalmente e per definizione proporzionato alla capacità conoscente. L'organo sensorio possiede anch'esso una sua speciale virtù di conoscenza. Ma il termine suo proporzionato è unicamente l'individualità corporea, che ne colpisce la superficie sensibile. Esiste, all'estremità opposta una potenza conoscitiva – l'intelletto degli angeli – scissa radicalmente da qualsiasi compartecipazione corporea, che intuisce di primo acchito le forme ideali, spogliate di ogni materiale individuazione. L'intelletto umano, potenza di uno spirito destinato ad informare un organismo corporeo, partecipa dell'una e dell'altra forma della percezione conoscitiva. Posto attraverso l'apparato sensorio a diretto contatto col mondo esterno, il soggetto umano non si arresta alla segnalazione della fenomenologia empirica. Il fantasma dise-



Digitized by Google

gnato nel suo cervello dal tocco dell'esperienza, diviene il materiale di una elaborazione invisibile, mediante la quale la ragione raggiunge le nozioni universali, indispensabili alla sua raffigurazione disciplinata del reale, che è dialetticamente collegato nelle sue parti, in virtù del vincolo causale. La vita del pensiero è pertanto la trasfigurazione misteriosa di tutti quegli elementi che dal flusso della vita sensibile raggiungono la sfera della interiore spiritualità. I fantasmi sono il vincolo necessario per ogni elevazione e per ogni arricchimento del soggetto pensante. La tradizione, come la pedagogia, sono un equivalente del panorama policromo offerto dal mondo esterno, dalla cui efficacia impalpabile lo spirito ritrae l'alimento del suo progredire incessante. « Il discente », spiega san Tommaso, « riceve dal maestro le forme intelligibili, mercé le quali si costruisce la scienza. Il maestro non fa che esibire i segni delle realtà intellettuali. Onde le sue parole, ascoltate o lette, spiegano, nel processo formativo della scienza, la medesima funzione delle realtà esistenti al di fuori dell'anima. Sebbene la parola del maestro svolga un'azione più immediata e fattiva, in quanto le sue parole sono già segni di valori intellettuali ».

Collocati così i termini del problema gnoseologico, su un terreno egualmente distante da ogni riduzione della conoscenza umana a puro simbolismo della atomica percezione empirica, come da ogni suo riassorbimento nella pura funzionalità dello spirito cogitante; concesso, sulle orme di Aristotele, quanto è necessario al soggettivismo del pensiero, che non può afferrare l'altro da sé senza « digerirlo » attraverso la sua virtù astratta e universalizzatrice, ma salvando gelosamente quanto di realismo è imposto dagli imprescindibili collegamenti fra il soggetto, i soggetti e il mondo esterno, piattaforma dei loro rapporti, così teorici come pratici, con la definizione dell'intelletto passibile, ricettacolo delle forme ideali del reale; San Tommaso è in grado di sovvertire in anticipo



Digitized by Google

ogni tipo di gnoseologia che si discosti da quella che è una mirabile posizione di equilibrio. Supporre, egli dichiara, che le nostre capacità conoscitive colgano e fissino unicamente le proprie alterazioni nello sviluppo dei loro procedimenti funzionali, equivale a patrocinare un teorema falso da un duplice punto di vista. Innanzi tutto perché non v'è divario fra quel che intendiamo e il substrato delle scienze: se dunque il termine della nostra operosità conoscitiva fosse costituito unicamente dalle forme concettuali che sono nello spirito, ne seguirebbe che la scienza non investirebbe il reale extra-soggettivo, bensì solamente le modificazioni soggettive dell'io pensante. In secondo luogo perché verrebbe, così, implicitamente, rinnegato il principio di contraddizione, rivestendo automaticamente un uguale carattere di verità tutto quello che compare, fugacemente, nella zona di luce di un pensiero riflesso, per quanto abnorme e deformato. « Qualunque opinione sarà pertanto a pari titolo vera », e il mondo del pensiero sarà il caos e il nulla.

C'è qualcosa che il filosofo cristiano debba più assillantemente paventare? Soggiacente a tutta la elaborazione della nostra spiritualità e della nostra cultura c'è stata sempre la trepidazione per le conseguenze pratiche delle nostre forme di pensiero. La cultura mediterranea è nata pragmatistica e pragmatistica è stata sempre, nel più vasto ed alto significato del termine: senza dirlo, naturalmente, perché il vero pragmatismo lo « si fa », non lo « si dice ». Del resto non è qui l'unica volta che san Tommaso, per dimostrare la assurdità di un teorema metafisico, fa appello alle perniciose conseguenze che esso potrebbe provocare nell'àmbito dei rapporti sociali. Quando, ad esempio, nel *De unitate intellectus* egli impugna la dottrina averroistica dell'unico intelletto possibile in tutti i soggetti pensanti, argomenta in questo modo: « Se l'intelletto, nel quale solo risiede la superiorità e il dominio su tutte le altre



Digitized by Google

facoltà umane, è uno solo e il medesimo in tutti gli uomini, ne seguirà che tra questi non esisterà né pure alcuna molteplicità, per ciò che concerne la libera scelta del volere. Il che è palesemente falso ed impossibile. Ripugna infatti all'ovvia apparenza della realtà; recide alle basi ogni scienza morale; sovverte irrimediabilmente e scompagina l'umana convivenza ». Ma infinitamente superiore alla adeguazione di conoscente e di conosciuto, che si celebra e si consuma nell'atto dell'umano pensiero, sussiste un'altra adeguazione, che di quella è presupposto e sanzione. Il mondo universo delle realtà è come sospeso fra due intelletti: il divino e l'umano. La sua verità è in funzione del suo duplice rapporto con entrambi. Il reale riceve una prima connotazione di verità dalla sua rispondenza adeguata all'intelletto divino, di cui realizza il piano ed il proposito. La seconda connotazione di verità gli deriva dalla sua attitudine a suscitare di sé, nell'intelletto umano, una raffigurazione adeguata. Ma il rapporto fra Dio e il mondo preesiste a quello del mondo con l'uomo: e la verità che rampolla dall'adeguazione del cosmo ai prototipi in Dio, costituisce la sostruzione eterna e ineffabile delle pallide e cadenti adeguazioni, che il reale riscontra nelle tentennanti virtù conoscitive del soggetto finito.

C'è da domandarsi se questa mutua e infrangibile correlazione, che è intravista fra il mondo del pensiero e il mondo della morale, fra le leggi e i criteri dell'attività cogitante e le esigenze concrete e pratiche della vita associata, in tutta la trasmissione della nostra eredità spirituale, non ha il suo presupposto e la sua giustificazione nella dottrina delle cause. Noi abbiamo visto come la conquista del concetto di causa è la più alta e fruttuosa conquista del pensiero filosofico antico, nel mondo mediterraneo. Abbiamo visto come, nella sua feconda maturità, il pensiero greco, attraverso Aristotele aveva trovato appunto una



Digitized by Google

sua organica sistemazione fissando una volta per sempre il concetto di causa e determinando i vari generi delle cause. Abbiamo visto come, distinguendo la causa efficiente e finale dalla causa formale e materiale, Aristotele aveva soggiunto che la causa finale, ultima nel conseguimento, è la prima ad operare. Non è questo stesso subordinare i tre tipi di cause, efficiente, materiale e formale, alla causa finale, aprire l'adito ad un equilibrato pragmatismo, facendo avvertire la subordinazione del teorico al concreto, e dell'astratto al realistico?

Sta il fatto che la dottrina delle cause, caposaldo della metafisica aristotelica, è al centro, più o meno riconoscibile a prima vista, di tutta la speculazione di san Tommaso. Ne troviamo la formulazione dovunque. Esempio tipico quella ricapitolazione della dottrina delle cause nell'articolo terzo della questione ventisettesima della *Secunda Secundae Partis*, dove san Tommaso, indagando quale sia il principale e specifico atto della carità, l'amare o l'essere amato, formula il quesito se Dio debba essere amato per sé stesso, *propter se ipsum*, e in quell'avverbio *propter* addita la contrazione idiomatica del ciclo causale su cui si regge la vita dell'universo: « L'avverbio *propter* implica tipicamente l'attitudine di una qualsiasi causa. Ora ci sono quattro generi di cause, perché la causa può essere o finale, o formale, o efficiente, o materiale, alla quale ultima si riduce la disposizione materiale, che non è causa per essenza, ma da un certo punto di vista. Anche nel nostro protenderci verso qualcosa con desiderio e con avidità, funzionano i quattro tipi di cause. Noi possiamo volere una cosa per raggiungere una determinata causa finale. Così cerchiamo la medicina, per raggiungere la salute. Possiamo prediligere qualcosa, in vista di una causa formale. Possiamo così amare un uomo a causa della sua virtù, in altri termini perché quell'uomo è formalmente buono, sulla base della sua virtù, e per questo è



Digitized by Google

amabile. Possiamo amare qualcosa in vista della sua causa efficiente, come quando amiamo qualche fanciullo, perché figlio di quel tal padre. Dio non lo si ama così, perché non è realtà ordinata ad altro fine, non riceve la bontà come una forma venutagli dall'esterno, né quel che Egli ha gli viene da altri ». Ameremo Dio in vista di premi da conseguire o di pene da evitare applicando qui il quarto tipo di causa, la causa cioé materiale, a cui si può ridurre la disposizione materiale ? San Tommaso risponde che può essere questo il primo stadio dell'amore di Dio, il quale deve cedere il posto allo stadio superiore, quando Dio lo si ama per sé e in sé, indipendentemente dalla considerazione di qualsiasi esteriore e interessata sanzione.

Non si sarebbe potuto desiderare esempio più eloquente della pregiudiziale importanza che san Tommaso assegna alla dottrina metafisica delle cause. Là dove si parla di cosa tanto lontana dalla considerazione filosofica del mondo, com'è l'amore di Dio, san Tommaso è tratto di istinto ad applicare lo schema, a lui tanto familiare, da essergli divenuto connaturale, delle cause.

Non abbiamo del resto gran motivo di sorprendercene. Dio è la causa per eccellenza e Dio è sempre presente allo spirito del filosofo « angelico » che è nel medesimo tempo uno squisitissimo temperamento di mistico e di contemplante.

Senza dubbio, san Tommaso ha in aperta uggia ogni argomentazione aprioristica diretta al sostegno dell'esistenza di Dio. Il famoso argomento anselmiano non trova grazia ai suoi occhi. Egli lo dice derivato da un inganno della consuetudine, e in pari tempo da una confusione manifesta fra quel che è per sé noto *simpliciter*, e quel che è per sé noto *quoad nos*. Perfettamente consapevole dei pericoli insiti in ogni esagerato avvicinamento dell'ordine reale all'ordine ideale, Tommaso ripudia una dimostrazione di un enunciato, la quale sia unicamente legata all'analisi dialettica dei suoi termini. Una dimostrazione del divino pienamente



Digitized by Google

coerente nella sua struttura, capace di offrirsi impavida al vaglio della più sottile disamina, atta a cementare gli spiriti di una vasta collettività nel medesimo senso del Trascendente, gli appare indissolubilmente stretta ad una visione globale dell'universo e del suo meccanismo interiore. Aristotele, con la dimostrazione del motore immobile nella sua *Fisica* e dell'Atto puro nella sua *Metafisica*, spianava alla speculazione dell'Angelico una strada regale dal punto di vista dialettico, anche se rischioso dal punto di vista religioso e cristiano.

La dimostrazione di Dio, nel processo di sviluppo della immensa produzione tomistica, ha l'andatura solenne di una sinfonia, di cui occorre scandire i tempi successivi, per coglierne tutta la riposta e grandiosa bellezza e per valutarne il significato nel suo momento storico. Docente a Parigi come baccelliere, fra il 1251 e il 1252, appena ventiseienne, Tommaso d'Aquino commenta i *Libri delle Sentenze* di Pier Lombardo, il grande sommista di un secolo prima, nella cui opera era confluito il meglio così della mistica dei Vittorini come della speculazione abelardiana. Nella Distinzione terza del primo libro, il Lombardo aveva trattato della conoscibilità di Dio. In quel processo di transizione dalle forme teistiche della fede all'apologetica razionale del divino, in che è tutta l'essenza della speculazione religiosa nei secoli XI e XII, il Lombardo era stato a rappresentare una posizione di equilibrio instabile, nella quale gli elementi tipicamente mistici e quelli strettamente razionali si erano amalgamati in una sistemazione provvisoria. La dimostrazione di Dio tentata dal Lombardo è disorganica e frammentaria. Citazioni neo-testamentarie (il passo capitale di san Paolo nella lettera ai Romani I. 20, è utilizzato secondo la versione Volgata in cui si perde il valore preciso dell'originale) e reminiscenze patristiche si mescolano a spunti di argomentazione razionale, la cui possibilità di sviluppo non è neppure intra-



Digitized by Google

vista. Il commento del giovane baccelliere è, anch'esso, rapido e schematico. L'Aquinate si limita sostanzialmente, sulle orme dello pseudo-Dionigi, ad additare i modi di salire dalle creature a Dio, in nome del principio di causalità, in virtù del processo di rimozione, in base al metodo della sublimazione, che porta a scorgere nel divino, esaltate, le proprietà buone degli esseri. A cinque anni di distanza il problema di Dio era nuovamente agitato da Tommaso in una delle consuete esercitazioni accademiche sulla Verità, la quinta, sotto il particolare aspetto della Provvidenza nel mondo. La visione cosmogonico-sacrale dell'universo, con la nozione di Dio creatore alla sua origine e di Dio restauratore al suo termine, si viene organando nella mente dell'Angelico ed egli la riveste di motivi ampi e sonori. « La finalità del mondo trapela dalla normalità del suo regolare funzionamento. Là dove infatti vige il caso, non si dànno legge di fenomeni e uniformità di risultati. Ma le realtà mancanti di capacità raziocinativa non possono gravitare verso un fine, se non sotto l'impulso di un movente estraneo. Di modo che, mancando, le sostanze cosmiche, di conoscenza, occorre supporre la preesistenza di un intelletto, che abbia disposto la natura al conseguimento di una mèta. L'universo è la saetta cui un divino sagittario imprime moto e direzione ».

Ma frattanto san Tommaso viene acquistando sempre più sottile e consapevole familiarità con la *Metafisica* dello Stagirita. I commenti ai libri della *Fisica* e della *Metafisica*, la cui redazione va intercalata nel lustro fra il 1257 e il 1262, mostra di quali mirabili riserve di acume e di lucidità potesse disporre il forte intelletto dell'Aquinate, nell'assimilare e rielaborare le ardue posizioni aristoteliche. Le geniali concezioni del movimento e della sua natura: attualità evolventesi dell'essere potenziale, in quanto tale; dell'atto e della potenza; della causalità e della sua quadruplice specificazione: materiale, formale, efficiente e finale; nella



Digitized by Google

cui laboriosa incubazione era consistito, può dirsi, tutto il travaglio della speculazione presocratica e socratica, e nella cui sagace sistemazione Aristotele aveva offerto la prova più luminosa delle sue facoltà eccezionali, filtrano nello spirito pronto e duttile dell'Angelico e lo foggiano in maniera definitiva. Il diuturno contatto con la *Metafisica* del Liceo, così impregnata di razionalismo matematico, così lontana da ogni senso della Provvidenza, e da ogni esperienza del divino operante nell'anima, non ingenerò a volte in lui l'ombra di un dubbio religioso, la tentazione di un immanentismo superbo? È il segreto che san Tommaso si è portato con sé nel sepolcro. I suoi scritti, che si avviano, dall'uno all'altro, ad una formulazione sempre più limpida, lapidare, cristallina, non tradiscono mai contraddizioni o bruschi superamenti. La loro successione rivela unicamente il processo di una assimilazione progressiva, immune così da crepe come da artificiosità e da sovrapposizioni superficiali.

Nel primo libro della *Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles* (c. 13) la dimostrazione della esistenza di Dio reca le tracce dell'azione recente delle opere di Aristotele. I motivi che i libri VII e VIII della *Fisica* e il XII della *Metafisica* aristoteliche hanno suscitato nella sua anima di credente, ansiosa di raccomandare il postulato cardinale della sua fede ad una rigorosa documentazione empirico-razionale, tradiscono ancora qualcosa di discontinuo e di avventizio. San Tommaso dichiara schiettamente di non fare altro che addurre ed enucleare le ragioni mediante le quali Aristotele procede alla dimostrazione di Dio, prendendo le mosse dal concetto di movimento e determinando le sue implicite postulazioni. Le argomentazioni aristoteliche, destinate ad accertare, con metodo matematico, la necessità del concatenamento continuo dei movimenti e la necessità che la loro serie si arresti quando che sia, in virtù stessa del suo attuale spiegamento, sono riprodotte con prolissa



Digitized by Google

fedeltà e con qualche appariscente digressione che ai fini della dimostrazione può risultare superflua.

Ma è nella *Summa Theologica* (I p., II q., 3 art.) che la mente dell'Aquinate, ormai perfettamente agguerrita e pienamente matura, spicca il volo della sua più alta e serrata dimostrazione del divino personale. I vecchi motivi dello Stagirita avevano ormai subito nell'anima del pensatore e del mistico la più feconda elaborazione, ed egli poteva rienunciarli, con la forma martellante e cadenzata del suo stile incisivo, come il canto finale di una sinfonia, diuturnamente nutrita con tutti gli elementi di una ricca vitalità spirituale.

« Che Dio esista si può dimostrare in cinque maniere. La prima, la più perspicua, poggia sulla nozione del moto. È indubitabile – attraverso l'esperienza – che vi siano al mondo delle realtà che si muovono. Ora, ogni realtà che si muove riceve l'impulso da un'altra. Infatti, quel che è mosso, in tanto è mosso, in quanto tradisce ed implica attitudine alla condizione verso cui si muove: e nulla può muovere, se non realizza in sé l'attualità di quella forma particolare di essere, verso cui sospinge l'oggetto mosso. Muovere è precisamente, nella sua più generale e più propria accezione, trarre una realtà dalla sua condizione potenziale, al conseguimento della sua attualità. Ora, simile esplicazione delle capacità latenti di un essere, simile appagamento delle sue riposte attitudini, non possono essere favoriti e provocati che da una realtà, la quale possegga già, in atto, quel che la realtà mossa tende a conseguire. E poiché non è possibile, a norma del principio di contraddizione, che un medesimo essere sia nel medesimo tempo in potenza ed in atto, sotto il medesimo aspetto, che cioé possegga e non possegga una identica forma di essere, occorre riconoscere che ogni mobile ha fuori di sé la ragione del suo movimento. E poiché nella serie dei mobili e dei moventi non è possibile perdersi all'infinito, cessando automaticamente la trasmissione del moto là dove manca



Digitized by Google

il punto di innesto del primo atto operante su una potenzialità in attesa, occorre arrestarsi ad un primo – motore immobile –: e questo, tutti chiamano Dio ».

« La seconda via è desunta dal concetto di causa efficiente. Esiste nell'universo sensibile un'ordinata gerarchia di cause efficienti. Ora, nulla può costituirsi causa efficiente di se stesso: ché in tal caso dovrebbe preesistere alla sua esistenza. D'altro canto, non è consentito, nella serie delle cause efficienti, procedere all'indefinito. Perché, anche qui, in una serie ordinata di cause efficienti, la funzionalità delle singole intermedie è collegata e vincolata alla prima. Onde, procedendo all'infinito e non arrestandosi ad una prima causa efficiente, non si daranno neppure le causalità intermedie e gli effetti ultimi. Il che contrasta con la esperienza. Di qui la necessità di porre una prima causalità: che tutti appellano Dio ».

« La terza via è desunta dalle nozioni di possibile e di necessario. Il processo di dissoluzione e di generazione, a cui soggiace la totalità dei fenomeni cosmici circostanti, sta a dimostrare che le realtà sensibili sono funzionalmente contingenti: possono cioé essere come non essere. Ma un insieme di realtà contingenti non può avere, per definizione, in sé la ragione della propria ininterrotta persistenza: quel che, infatti, può non esistere, in qualche momento non è. Se la totalità degli esseri è composta indiscriminatamente di contingenti, ci fu momento in cui nulla ebbe esistenza. Ed in tal caso, né pur ora nulla esisterebbe, se non in virtù del già esistente. Occorre dunque concludere all'esistenza di una realtà necessaria, la quale racchiude in sé la ragione della propria necessità, ed è la causalità della partecipata necessità altrui: questa realtà tutti chiamano Dio ».

« La quarta via è ricavata dalla molteplicità. di gradazioni di essere e di perfezione nelle cose. Il più e il meno si predica di numerosi soggetti, in ragione del loro vario accostarsi alla perfezione



Digitized by Google

assoluta delle loro qualità derivate. Il vero, il bello e il buono, che sono disseminati nella più policroma diversità nel mondo, esigono e postulano l'esistenza del massimo vero, del massimo bello, del massimo buono, che è per ciò stesso massimamente essere. Ora la perfezione di un genere è la scaturigine di tutte le realtà parziali, che in quel genere rientrano. Esiste dunque una sostanza prima, da cui rampolla, come da causalità sussistente, quanto di essere e, con l'essere, di buono e di vero, è al mondo: tale sostanza battezziamo col nome di Dio ».

« Infine la quinta via è attinta dalla presenza di un ordine e di un governo delle cose. È dato di esperienza quotidiana che i corpi naturali, pur mancanti di ragione, operano verso determinati fini. La costanza e l'uniformità delle loro operazioni lo dimostrano. Non il caso dunque, ma un'intenzione sovrana e chiaroveggente disciplina l'esplicazione laboriosa delle loro forze verso il conseguimento del meglio. Ora, le nature irragionevoli non possono gravitare verso una méta se non perché soggiacenti all'impulso di un essere intelligente: come la saetta scoccata dal sagittario. Esiste dunque una realtà conoscente, dalla quale tutta la natura composita ha ricevuto l'orientamento verso il suo scopo: questa realtà appelliamo Dio ».

Così san Tommaso, con incisi rapidi e sonanti, svolge e ribadisce i temi della sua serrata dimostrazione filosofica di Dio. Gli spunti e i presupposti gli sono offerti dalle posizioni fisiche e metafisiche aristoteliche, le quali, a loro volta, avevano rappresentato, a mezzo il secolo IV avanti Cristo, lo sbocco logico e l'approdo laborioso di tutta la precedente speculazione ionica ed ellenica.

La *Fisica* di Aristotele ha educato la visione dell'Aquinate a scorgere nell'universo il brulichìo sconfinato di forze in sviluppo; il flusso canoro di mille forme realizzantisi nell'ansia di più alte partecipazioni dell'essere. Il rigore matematico e dialettico del grande maestro d'Alessandro gli ha



Digitized by Google

additato nel mondo il poema di un'immensa potenzialità, che corre, affannata, verso l'esplicazione e l'appagamento integrale delle sue inconscie virtù obbedienziali. Gli ha dato inoltre la consapevolezza della necessità imperiosa, logica e metafisica, che là dove è movimento e processo verso il meglio, sia un impulso iniziale e una serie finita. Ma la speculazione di Aristotele si era arrestata, impotente, dinanzi al gelido simulacro di un primo movente immobile. La preoccupazione di mantenerlo immune da ogni contaminazione e da ogni alterazione di natura e di potenza, aveva indotto Aristotele a sequestrarlo gelosamente da ogni perturbante contatto con il fluttuare faticoso dell'essere caduto nel cosmo. Ai limiti estremi, là dove la riflessione filosofica si incontra con l'inquietudine del possesso religioso, lo Stagirita – e noi abbiamo visto che anche nello spirito di questo formidabile dialettico l'ansia della iniziazione mistica tradisce la sua presenza – aveva timidamente e oscuramente lasciato andare il postulato che la attualità prima, dalla sede impassibile dove è permanentemente in atto la sua virtù di « pensare il pensiero », esercitasse sul mondo, con la generosità sovrana di chi tutto dà e nulla attende, il fascino attrattivo di un ideale e di un desiderio, troppo alti e troppo puri perché potessero entrar mai, realizzati, nella corruttibile e superabile funzionalità tipica delle cause seconde.

San Tommaso si muove sulle stesse direttive che sono state, diciamo così, le costanti, nello sviluppo della cultura mediterranea. Ma egli ha alle spalle più che dodici secoli di esperienza cristiana associata. E la vitale originalità di questa esperienza è tutta nella sicura congiunzione del divino e dell'umano, attraverso la partecipazione mistica ai carismi ecclesiastici. « Accomunati nella divina natura » aveva definito i credenti la seconda Lettera di Pietro (I, 4). E tutto il processo storico europeo era stato fino allora in una dialettica, imposta dal programma ecumenico della Chiesa.



Digitized by Google

Il quale programma mirava ad una sempre più vasta e sempre meglio disciplinata organizzazione dei mezzi, così speculativi come pratici, idonei ad instaurare e ad assicurare lo scambio ininterrotto tra i valori dell'Assoluto e le forme transitorie della convivenza nel mondo. Il domenicano pio e austero è sollecitato pertanto dal bisogno, quasi inconsapevole, di fare avvertire ai propri lettori l'abisso che separa il motore immobile della concezione strettamente aristotelica dal Dio cristiano.

Noi rimaniamo perplessi, in atto di interrogare noi stessi se abbiamo ben capito, quando, alla fine delle cinque argomentazioni tomistiche addotte a prova dell'esistenza di Dio, noi ci imbattiamo nella uniforme ed esitante conclusione: « Tale realtà tutti chiamano Dio ».

Chiamano! Ci sarebbe dunque una differenza fra questa realtà che chiamiamo Dio, come dedotta dall'applicazione del multiforme concetto di causa, e l'augusta realtà divina della professione cristiana? Si direbbe che san Tommaso fiuti la tentazione che si nasconde in ogni dimostrazione razionale di Dio, e reagisca, lasciando intravvedere tutto quello che egli potrà e dovrà soggiungere, perché quel che è chiamato Dio, sulla base degli argomenti aristotelici conducenti alla conclusione dell'esistenza del motore immobile, divenga, per lo spirito che egli vuole illuminare, l'Iddio della integrale esperienza cristiana.

Basando la sua teologia sulle medesime nozioni preliminari sulle quali Aristotele aveva innalzato l'edificio della sua concezione del mondo – nozioni di atto e di potenza, di causa e di movimento, di sostanza e di accidente, di tempo e di spazio – non ci si esponeva al pericolo di svuotare la tradizione cristiana di tutta la sua originalità e di tutto il suo inconfondibile dramma umano e cosmico?

San Tommaso vince la tentazione. Ed effettivamente nulla forse, nella storia dell'umano pen-



Digitized by Google

siero, di più alto e di più poderoso che lo sforzo titanico da lui compiuto per avvicinare il Divino alla capacità umana di comprensione razionale senza abbassarlo e offuscarlo. Era questo il bisogno assillante della comunità cristiana europea del secolo XIII declinante. Ma, in pratica, come assolvere simile compito senza annebbiare in qualche modo la limpidezza inalterabile della luce trascendente di Dio, senza abbassarne di un pollice la trascendenza?

Tommaso sa perfettamente che un Dio amorfo e inaccessibile, freddo e impotente dinanzi al corso formidabile del male, del dolore e della morte nel mondo, è un idolo muto e sordo, incapace di prestare ascolto e di rispondere alle mille voci di supplica e di invocazione che sgorgano dalle anime tormentate delle sue creature. Ma sa d'altra parte che raffigurarsi il divino ammantato nei tipi della nostra quotidiana esperienza equivale a precipitare nella iconoclastia di un volgare antropomorfismo.

Egli sa aprirsi risolutamente il sentiero dell'equilibrio e dell'armonia. Premette innanzi tutto una schematica e risolutiva affermazione della trascendenza. Ai suoi tempi, come sempre, le due forme di panteismo in cui si può specificare la millenaria tentazione che spinge insidiosamente l'uomo verso la divinizzazione di sé, il panteismo naturalistico cioè e il panteismo idealistico, avevano rappresentanti numerosi e non inascoltati. David di Dinant, il celebre maestro in teologia, la cui opera *De Tomis hoc est de Divisionibus* era stata solennemente bruciata nel 1209, aveva sostenuto *stultissime*, secondo l'apprezzamento di san Tommaso, che Dio fosse la materia prima, puro divenire pertanto, le cui determinazioni successive costituiscono la trama del mondo, e a cui, come poi riaffermerà Spinoza, non si può applicare alcun attributo specificativo, senza negarlo. Amalrico di Bena, anch'egli condannato nel 1204, partendo da principi diversi



Digitized by Google

ma giungendo ai medesimi risultati – materialismo e panlogismo sono un equivalente tentativo di celebrazione dell'assoluto nell'empirico – aveva sostenuto che Dio è l'*esse formale omnium* », che in altri termini Dio è un soggetto trascendentale, spiegantesi nelle forme del soggetto empirico, che è quindi l'atto di ogni realtà apparente nel divenire dello spirito. Quando, nella pienezza delle sue forze intellettuali, l'Aquinate si accingeva a dare nelle *Summae* sistemazione a tutto il lavorio dell'apologetica razionale compiutosi da due secoli nelle scuole ecclesiastiche, la società cristiana aveva già vittoriosamente espulso dall'organismo della sua esperienza associata gli elementi dissolvitori che quel tal panteismo del secolo decimoterzo incipiente aveva tentato di iniettarvi. San Tommaso poteva riandare alla semiobliata polemica con l'occhio sereno dello spettatore spassionato. E con volo di aquila poteva pronunciare su di essa una parola definitiva, accampando argomenti e impostando il problema in una maniera atta a superare, dovunque e in ogni tempo, l'insidia che ogni forma di panteismo tende alla esplicazione della religiosità collettiva, che non può sussistere se non addita il vincolo dell'unità nell'assoluta trascendenza di Dio e nella comunicazione carismatica con la Sua grazia.

Nell'articolo centrale della *Quaestio III* della prima parte della *Summa Theologica*, col consueto metodo dubitativo che caratterizza la sua esposizione, san Tommaso formula il quesito *Utrum Deus in compositionem aliorum veniat* se Dio possa entrare in composizione con le cose. È la maniera più elevata di enunciare il problema dei rapporti ontologici fra l'assoluto e il relativo, fra l'eterno e il caduco, fra il necessario e il contingente, fra il permanente e l'effimero. San Tommaso risponde nettamente di no. Ed adduce a sostegno della sua negazione una serie di argomenti precisi e scultorei, nei quali sembra di poter individuare quanto di più valido possano obiet-



Digitized by Google

tare la ragione e la esperienza religiosa ad una raffigurazione del divino che ne dissipi e ne disgreghi fatalmente l'essenza e ne distrugga bruscamente la virtù sanzionatrice.

Dimostrando l'esistenza di Dio col suo quintuplice argomento, san Tommaso non aveva fatto altro in sostanza che commisurare alla nozione della causalità il processo del divenire cosmico. I primi due argomenti e il quinto risalivano a Dio attraverso il flusso delle realtà, come alla prima sorgente del movimento, concepito metafisicamente quale progrediente realizzazione di capacità latenti, come al primo impulso causale, come alla finale reintegrazione della dispersione nel tutto. Il terzo e il quarto implicavano una applicazione alle cose dei concetti di causa materiale e formale, con tutte le loro soggiacenti postulazioni. Ma la natura dei quattro tipi possibili di cause è profondamente diversa, e le più vigilanti precauzioni sono necessarie per ricavarne, senza pericoli, indicazioni convenienti intorno all'essenza della divinità e ai modi della sua operazione. La causa efficiente e la causa finale possono essere legate alle realtà causate in virtù di un collegamento puramente dinamico. Le cause materiale e formale entrano direttamente a parte dello sviluppo e delle successive alterazioni del causato. Puramente trascendentale pertanto dovrà essere la predicazione di Dio come causalità esemplare e formativa dell'universo sensibile.

Di fronte al mondo, Dio, proclama san Tommaso, è costituito come prima causa efficiente. Ora, la causa efficiente ha un modo tale di coincidere con la forma e la materia della realtà causata, da escludere ogni mescolanza con la sua forma e la sua materia. Infatti l'incidenza della causa efficiente sulla forma del reale causato è puramente specifica, non numerica; nella materia però non è né pure specifica, essendo la materia, potenziale e l'efficienza, attuale. In secondo luogo, se Dio potesse in qualsiasi foggia, materiale o ideale, venire



Digitized by Google

in composizione con i momenti successivi della vita universa, cesserebbe di essere la causa prima: dappoiché il composto è soggetto di operazione superiore ai suoi componenti. D'altro canto, così la materia come la forma, hanno qualcosa di potenziale e di partecipato: quindi hanno ragione di posteriorità di fronte al primo essere semplicemente tale, Dio. Infine « quel che è comune a più, non se ne diversifica che per virtù di ragione ». Se pertanto il divino potesse in una qualsiasi maniera immaginarsi coinvolto al processo di sviluppo della natura o dello spirito, e non invece realizzante in sé, nell'eterno autopossesso della sua onnipotente beatitudine, la sua essenza e la sua perfezione, « Dio non sarebbe una realtà esistente, se non come pura creazione intellettuale ». E ne cadrà così la sostruzione indispensabile di ogni forma religiosa.

È vero. Familiari modi di dire e spontanei modi di pensare suggeriscono lo scoprimento di Dio nella realtà universa. San Tommsaso li enumera senza esitazioni. Ma Dio è nel mondo come il nocchiero nella nave, non come la forma nel corpo. « Aristotele ha detto che il movente ed il mobile debbono porsi simultanei. È necessario difatti che ogni operante sia contiguo all'oggetto su cui immediatamente opera e lo investa con la sua capacità operante ». Dio che è l'essere per essenza, attinge con la sua potenza sconfinata l'essere e il suo flusso nel tempo, affrancato però da ogni contatto, che non sia dinamico, con la totalità delle loro espressioni.

Postosi così al sicuro, mediante queste dichiarazioni pregiudiziali antipanteistiche, da ogni possibilità di menomazione dell'assoluta trascendenza del divino sussistente, San Tommaso può procedere alla segnalazione dei suoi attributi. La sua non è una teodicea agnostica: ma tutto quanto egli crede di potere formulare ed enunciare a proposito del mistero ineffabile, che è nella vita intima di Dio, nella ricchezza prodigiosa dei suoi attri-



Digitized by Google

buti, nella superiore virtualità della sua azione, è detto con la consapevolezza vigile e scrupolosa della sproporzione incolmabile fra la natura divina e il balbettio esitante della nostra povera cognizione. Facendo eco ad un assioma dello pseudo-Dionigi, san Tommaso riconosce che «la suprema cognizione di Dio, consentita alle nostre limitate capacità di viandanti verso una mèta soprannaturale, è quella che consiste nel ritenere Dio infinitamente al disopra di tutto quel che ci sia dato di pensare di lui».

Una intima, mirabile dialettica sembra presiedere alla formazione della dottrina tomistica degli attributi divini. Tutto quello che di buono, di santo, di bello compare nel mondo, attraverso il prisma della nostra costituzionale volontà di trovare una sanzione e uno scopo al tormentoso ascendere della vita associata nella perfezione dello spirito, va segnalato e definito anche nell'abisso inesplorabile dell'Essere divino: ma in pari tempo ogni pericolo di contaminante propinquità fra la creatura e il Creatore, che potrebbe celarsi in una concettuale interferenza del Trascendente con l'empirico, deve essere prontamente sventato mercé il riconoscimento e la dimostrazione di proprietà che assicurino a Dio la sua residenza inviolabile nell'empireo dell'inabbordabile Assoluto. Le proprietà che san Tommaso predica di Dio potrebbero agevolmente ripartirsi in coppie, in ciascuna delle quali, mentre il primo termine salda uno degli anelli della catena mistica che avvince il divino all'umano, il secondo li affranca, immediatamente dopo, da ogni compromettente contiguità di natura. Dio possiede la totalità delle perfezioni che costituiscono l'essere spirituale, nella pienezza delle sua capacità buone, ma è squisitamente semplice; è onnipresente, ma è infinito; gode l'ubiquità, ma è immutabile; è uno, ed è eterno.

Al di sopra però della stessa reciproca virtù di scambievole neutralizzazione, che preserva l'enumerazione degli attributi divini dai pericoli del-



Digitized by Google

l'agnosticismo e dell'antropomorfismo, sta, salvaguardia pregiudiziale e infallibile, la dottrina dell'analogia. È impossibile, afferma san Tommaso, che un qualsiasi attributo si predichi univocamente di Dio e della creatura. Poiché la univocità è essenzialmente solidarietà nella ragione del nome. La creatura invece, qualunque sia il livello della sua approssimazione imitativa a Dio, non può giammai toccare il limite nel quale una proprietà potrebbe convenire a Dio e ad essa, « *eadem ratione* ». Infatti, perché questo accadesse, bisognerebbe che anche in Dio si riscontrasse quella distinzione fra essenza ed esistenza, che rende possibile nel mondo del finito l'identità della ragione essenziale e la molteplicità dell'atto esistenziale. Non si dirà per questo che la teoria degli attributi di Dio, ricavata dalla esplorazione delle qualità buone dell'universo, e dal loro trasferimento e dalla loro sublimazione nella sfera del Trascendente, sia basata su una pura equivocità, cioé su una pura predicazione verbale, priva affatto di ogni più esigua corrispondenza nella realtà. Poiché, se nessuna convenienza oggettiva e reale esistesse fra Dio e la creatura, l'essenza divina non rappresenterebbe più il prototipo eterno dell'universo creato, e Dio, conoscendo la propria essenza, non vi scoprirebbe più le forme ideali della molteplicità delle cose. Né noi d'altro canto avremmo alcuna possibilità di risalire dalla visione del creato sensibile, faticosamente ma sicuramente, all'accertamento di Dio. Si può dire di più: in tale ipotesi qualunque predicato si formulasse delle creature, potrebbe indiscriminatamente venir ripetuto di Dio, ché là dove vige il capriccio della nuda equivocità, nessun appellativo ha più diritto degli altri ad essere predicato dei molti. Onde – conclude subito san Tommaso – nessun nome e nessuna proprietà possono predicarsi di Dio e dell'uomo, in un valore puramente equivoco o strettamente univoco: bensì si predicano, tutti, in una accezione analogica.



Digitized by Google

Ma l'analogia, che è essenzialmente proporzione, può essere duplice. Sussistono rapporti di precisa convenienza fra i due termini di una proporzione, quando è matematicamente fissata, ad esempio, la loro reciproca distanza: come fra l'uno e il doppio. A volte, invece, la convenienza analogica non nasce tanto dal rapporto di due termini proporzionati, quanto da quello, scambievole, di due proporzioni. In questo secondo caso, più che da una proporzione, l'analogia scaturisce da una proporzionalità. L'essere, ad esempio, si predica, secondo un'analogia del primo tipo, della sostanza e dell'accidente, in quanto il fondamento di tale predicazione è nell'intima correlazione sussistente fra quella e questo. A volte invece la predicazione analogica poggia sulla convenienza di secondo tipo: tale la capacità visiva predicato dell'occhio e dell'intelletto. Orbene: poiché nell'analogia del primo tipo è implicitamente postulata una correlazione intima fra i termini proporzionali, è impossibile che un rapporto analogico di tal genere avvinca Dio e la creatura, nessuna creatura possedendo tale consuetudine di fronte a Dio, da poter costituire mezzo di determinazione della divina perfezione. Ma il secondo tipo di analogia non implica alcuna specifica *habitudo* fra le entità che han qualcosa di analogamente comune: tale analogia pertanto può convenire a Dio e alle creature. Si riconosca dunque fra l'infinito e il finito un rapporto di proporzionalità. Quel che si predica degli esseri finiti come proprietà contingente, soggetta alle fluttuazioni dello spazio e del tempo, potrà essere predicato di Dio, quando rappresenti una perfezione dell'essere, purché però trasferito nella sfera senza ombre dell'Assoluto e dell'Eterno.

Ma fra tutte le proprietà, che, ammesse così ad essere predicate di Dio e delle creature in virtù di questa mirabile concezione dell'analogia avvicinante senza fonderli, e quindi senza dissiparli, l'umano e il divino, tradiscono suggestivamente la correzione sagace e provvidente che lo spirito



Digitized by Google

cristiano ha introdotto nelle ambiziose velleità della pura speculazione razionale, alcune ve ne sono nella cui rielaborazione e sistemazione tomistica trapela più vividamente il profondo processo di elevazione, cui il secolare ed anonimo travaglio del misticismo generato dal Vangelo si sforzava ormai di sottoporre le categorie della metafisica aristotelica. È molto conveniente il segnalarle.

All'inizio dell'ottavo libro della *Naturalis Auscultatio*, Aristotele, con la sua consueta esattezza matematica, aveva posto i problemi centrali della riflessione scientifica sul mondo: « Il movimento avrebbe avuto principio in un determinato momento, quasi prima non fosse esistito, e sarebbe di nuovo destinato a cessare, sicché più nulla si muova dopo? O pure mai ebbe principio né soggiace a corrompimento, ma sempre era e sempre sarà, caratteristica immortale e inarrestabile delle cose, quasi vita naturale della universa esistenza? » E nel secondo libro del *De anima*, dopo aver mostrato che la vita appare a noi con tali epifenomeni da dover essere fatta rientrare nella più vasta concezione del movimento, come specificata dall'autonomia, aveva precisato: « Riconosciamo dunque che una cosa distingue l'animato dall'inanimato, e cioè la vita. Ma il vivere si dice in molti modi, uno dei quali, solo offrendosi, autorizza a riconoscerlo: vita è nella conoscenza, nella sensibilità, nello automovimento stesso spaziale, nel movimento cui si riduce l'assimilazione nutritiva, l'accrescimento organico, il deperimento fisiologico. Onde le piante, in universo, sembran vivere, in quanto si rivelano dotate di capacità di sviluppo e di consumazione... Questa capacità è genericamente presente in ogni essere vivo... Ma di fronte a tutti i coefficienti del vivere, l'intelletto e la potenza contemplativa sembrano costituire uno speciale genere dell'anima, suscettibile di essere isolato, come l'eterno si contrappone al corruttibile ». Per questo appare ad Aristotele (*Etica a*



Digitized by Google

*Nicomaco*, IX, 9) che il vivere è essenzialmente «sentire e comprendere». Ed immaginando in Dio la rivelazione della suprema forma dell'esistenza egli aveva, nella parte finale dei suoi libri *Metafisica* (XI, 7) proclamato, sul limite estremo delle possibilità di visione consentite ad un'intelligenza non corroborata da una luce speciale dall'alto: «Vita è l'operazione dell'intelletto. E Dio è atto, atto sussistente: vita quindi perfetta ed eterna. Diremo pertanto che Dio è l'eterno, il perfetto vivente: che a lui conviene vita, durata incessante ed eterna. Tutto questo è Dio. Quanti, pertanto, come Pitagora e Speusippo, ritengono che l'ottimo e il magnifico non siano nel principio, per il fatto che i principî sono le cause anche delle piante e degli animali, e che la perfezione è in questi, non in quelli, sbagliano di grosso. Poiché la semenza sgorga da preesistenti perfetti: e la prima entità ad esistere non è la semenza, ma il perfetto».

Queste dense dichiarazioni aristoteliche, attraverso le quali è così incisivamente tracciato il divario fra le due fondamentali posizioni antitetiche su cui si polarizza di volta in volta l'umano pensiero, secondo che obbedisce alla legge della costruzione o all'istinto della dissoluzione: quella cioè che sovrappone l'essere al divenire e quella che sovrappone il divenire all'essere, San Tommaso aveva assimilato, durante il suo paziente e silenzioso tirocinio scolastico, che l'aveva fatto prediligere da Alberto Magno. Ma la sua anima di credente possedeva, nel suo più intimo e geloso patrimonio, intorno alla vita e a Dio, nozioni ben più precise e accenti ben più sonori. Un grande mistico aveva proclamato, nel prologo di una sua meravigliosa epopea, dove la tradizione di un'altra scuola filosofica si era prodigiosamente innestata nel senso vivo di un'esperienza religiosa sovrumana, che: «fuori di Essa (la Parola), nulla, nulla venne all'esistenza: quel che venne fatto in Essa, era Vita». Questo inciso giovanneo, di una densità pregnante unica, è suscettibile di varie interpretazioni, a seconda



Digitized by Google

della punteggiatura che gli si impone. La nostra Volgata clementina legge oggi: *Sine ipso factum est nihil quod factum est; in ipso vita erat.* Sant'Agostino aveva letto: *Sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in illo vita erat.* E aveva sottilmente e genialmente commentato nel *De Genesi ad litteram:* « Quel che fu fatto, in Lui era vita: vale a dire non in sé, nella propria natura, per cui fu fatto, come realtà posta e creata, ma in Lui, poiché Egli conosceva in anticipo tutto ciò che per sua virtù doveva esser fatto, e per questo stesso tutto ciò era in Lui, non in quanto creatura, bensì come vita e luce degli uomini, come la sapienza stessa e la Parola stessa, unigenito figlio di Dio ».

San Tommaso conosce e rielabora così la concezione, tutta satura di dinamismo vitalistico, di Aristotele, come la contemplazione, carica di reminiscenze platoniche, dell'Ipponese. Quando egli tratta degli attributi di Dio, pone il problema: « se la nozione della vita convenga a Dio » e lo risolve affermativamente, definendo l'essenza della vitalità divina a modo tipicamente aristotelico. Ma subito dopo ricorda la visuale cristiana del mistero ineffabile dell'intima vita di Dio, nella quale, dall'unica essenza, rampolla la molteplicità delle ipostasi, ed è suscitata l'innumere fenomenologia dell'universo sensibile, e, ispirato dal versetto giovanneo, formula il quesito: « se tutto quel che è fatto, sia vita nel Verbo ». Probabilmente in nessuna parte dell'immensa sistemazione tomistica la sutura fra speculazione e fede appare, come qui, altrettanto audace che originale. La tradizione mediterranea toccava il suo sublime apogeo.

Aristotele, l'abbiamo visto, aveva vagamente raffigurato il moto delle sfere celeste come un brivido di vita, percorrente misteriosamente le fibre di tutta la realtà naturale. San Tommaso, nella *Quaestio quarta de Veritate*, tutta dedicata al Verbo, surroga, nell'articolo ottavo, la Parola di Dio al cielo aristotelico: « La Parola di Dio », egli dice »,



Digitized by Google

« esercita sulle creature un'azione incommensurabilmente più efficace di quella spiegata dal movimento del primo cielo. Per questo, in quanto sono nel Verbo, debbono dirsi vita ». Nella prima parte della *Summa Theologica* (Q. XVIII, art. 3) riafferma il medesimo motivo. Ma questa volta il parallelismo con la tesi meccanicistica di Aristotele è scomparso. Ha pensato san Tommaso che esso potesse suonare irriverente e profano ? Può darsi. Ma con la soppressione, evidentemente intenzionale, non è riuscito a nascondere, a chi si preoccupi di seguire pian piano le tracce del suo evolversi verso la piena realizzazione del sistema, la trasformazione che il presupposto aristotelico ha subito, sotto l'impulso della visione cristiana. Poiché il vivere in Dio è il suo comprendere, e poiché in Dio sono la medesima realtà così l'intelletto, come l'oggetto conosciuto e l'atto stesso del conoscere, ne segue che ogni realtà da lui compresa, è la sua vita. Onde tutto esiste in Dio idealmente, come la pienezza stessa della sua vitalità sussistente.

Ma, sempre nell'àmbito della teodicea, un'altra significativa trasformazione e sublimazione ha subito, attraverso l'elaborazione tomistica, la visione aristotelica della vita e la graduatoria delle sue forme e dei suoi valori. Lo Stagirita aveva posto il fastigio delle forme viventi, nella contemplazione astratta, nell'ebbra consumazione del pensiero. Uno scrittore neo-testamentario aveva detto che Dio è essenzialmente amore (I Giov. 4). San Tommaso accoppia le due posizioni. Iddio è, per lui, sempre, atto puro; e la sua funzione tipica è conoscere sé, e in sé, il tutto; ma è anche amore e volontà. C'è da domandarsi se nel progressivo affinarsi del nostro modo di rappresentarci la natura di Dio e le sue eccelse perfezioni, non si rifletta automaticamente l'elevarsi costante del nostro modo di delineare i doveri e le attitudini inerenti alla nostra individualità, nel fascio delle relazioni associate. E se questo è vero, con san



Digitized by Google

Tommaso la nostra tradizione ha toccato il suo vertice.

Nel terzo libro della sua opera *Sull'Anima* (c. 10) Aristotele, con certe dichiarazioni leggermente ambigue, che potrebbero prestare il fianco a curiose interpretazioni pragmatistiche, aveva fissato a suo modo il meccanismo delle funzioni psichiche, asseverando che l'intelletto stesso soggiace all'inclinazione, la quale, in ultima analisi, è la prima molla del movimento vitale. Ma negli esseri coscienti, che posseggono appieno il dominio dei loro centri inibitori, l'inclinazione e l'appetito non sono più in Aristotele il vago e leggermente torbido istinto passionale, ma una forza obbediente alla libera scelta razionale, e possono quindi divenire un atto di imperio volitivo ed assurgere alla dignità di perfetta facoltà spirituale.

San Tommaso riconosce che anche nello inanalizzabile e non scomponibile essere divino, c'è posto per la volontà, come movimento che segue l'intelletto. Ma su questa volontà egli vede immediatamente diffondersi l'impalpabile irrorazione dell'« amore ». La questione ventesima della prima parte della *Summa Theologica* è, così, la trasposizione, in sede di filosofia e di teodicea, della celebrazione sublime del grande valore che il cristianesimo aveva introdotto, sovrano, nel mondo dello spirito: l'amore. Di questo amore divino, che è la forza diffusiva del bene, che è, con la gioia e il diletto, l'espressione e il risultato dello stesso atto contemplante di Dio, l'universo creato rappresenta il poema meraviglioso. Secondo la concezione dell'Aquinate, nella quale il meccanicismo aristotelico e l'esemplarismo platonico si venivano così armonicamente accoppiando al provvidenzialismo mistico cristiano, il mondo delle realtà così incorruttibili come corruttibili, immateriali come corporee, rappresenta il concretarsi esteriore di idee archetipe, che Dio, contemplando sé ed amando l'ipostatica contemplazione di sé, fa erompere dalla propria infinita realtà ed obbiettivizza, per una



Digitized by Google

misteriosa virtù capace di suscitare e porre in essere al di fuori di sé quanto sia apparso possibile e conveniente all'espansione irresistibile del suo amore operoso. Dio, scrive l'Angelico, conosce perfettamente la propria essenza. Onde l'esplora in tutta la misura in cui essa è indagabile. Ma l'essenza divina può essere conosciuta non solamente per quel che essa è in sé, bensì anche in quanto è partecipabile, in un grado qualsiasi di somiglianza, dalle creature. Ora ciascuna creatura appartiene ad una determinata specie, per cui, in qualche modo, realizza una somiglianza con la divina essenza. Onde in quanto Dio conosce la sua essenza come partecipazione in un determinato modo ad una particolare natura, la conosce di fatto come un prototipo razionale e ideale, rispondente a tale creatura. Lo stesso dicasi di tutte le altre creature. Pertanto appare chiaro che Dio intende i molteplici prototipi razionali delle creature possibili, e intendendoli, li pone nella realtà, li crea fuori di sé, li colloca, autonomi, nel ciclo sinfonico dell'esistenza universa.

Ma la creazione del cosmo esce da una decisione libera, sebbene non capricciosa e irrazionale, della volontà divina. La causa del volere infatti è un fine da conseguire. Ora il fine della divina volontà è la sua intima e sconfinata bontà: per cui in Dio la causa del volere è il suo stesso volere. Di tutte le realtà volute da Dio, nessuna può pretendere di essere causa adeguata e determinante della sua decisione autocosciente. Ma ciascuna di esse è causa dell'altra. onde dal concatenamento infrangibile della loro reciproca solidarietà si svolge l'ordine totale verso la realizzazione del divino programma nel bene. Per questo Dio, volendo l'uno, vuole il tutto. Non sarà necessario pertanto supporre la discontinuità di una successione qualsiasi, nel misterioso atto della divina intelligenza e del divino volere. Poiché là dove è la semplicità non scomponibile di un'unica, ineffabile decisione dinamica di Dio, è impossibile scoprire traccia di una



Digitized by Google

successione discorsiva. Dio, con istantaneo moto della sua essenza inanalizzabile, vuole di colpo e la sua bontà è il tutto che deve intesserne ed espanderne il poema nello spazio e nel tempo, dappoiché la sua azione non si distingue dalla sua essenza.

La successione abbraccia invece i rapporti delle cose che, germinate misteriosamente dall'unico atto creatore di Dio, si riproducono nei cerchi sempre più larghi delle varie fogge dell'esistenza. Ecco da prima le essenze angeliche, rispecchianti più da presso, nella loro consistenza incorporea, e quindi incorruttibile, lo splendore immacolato della divina semplicità. E poi, degradanti verso forme di esistenza inferiore, le altre specie contingenti, tutte realizzanti a lor modo, sotto l'egida e il modello degli archetipi, la rassomiglianza con Dio, contaminata però dall'azione delle influenze naturali. La varietà indefinita degli esseri è pertanto, nella luce della speculazione tomistica, il risultato mirabile dell'innestarsi delle causalità seconde, sul concretarsi progressivo delle idee divine. A causa di questo immenso cosmico, compaiono negli esseri le imperfezioni della loro essenza e della loro capacità dinamica.

La parziale partecipazione al prototipo divino, sotto l'azione perturbatrice della natura, artefice maldestro, a cui la mano trema e vacilla nell'atto stesso di cooperare all'esplicazione del puro disegno di Dio, costituisce la spiegazione adeguata delle innumerevoli deficienze che l'occhio della esplorazione sensibile e l'intuito della percezione sentimentale scoprono nei tessuti della esistenza universale. Tutta la natura irragionevole, assevera nettamente san Tommaso, sta di fronte a Dio creante e provvidente come lo strumento ed il mezzo stanno nelle mani del principale agente. Nessuno pensi di poter agguagliare le modalità cui soggiace il funzionamento delle cause particolari al metodo di attuazione della causalità universale. Possono sussistere momenti e atteggiamenti dell'esistenza che si sottraggono all'ordine



Digitized by Google

della causalità particolare: la causa universale ha invece un dominio illimitato e incondizionato. Le cause particolari possono scontrarsi e neutralizzarsi a vicenda: l'acqua può arrestare l'azione del fuoco. Ma l'armonia della causalità prima ed universa ha uno spiegamento infallibile la cui realizzazione perfetta non può venir meno, per il fatto che la totalità dei motivi sfugge alla nostra circoscritta e lacunosa capacità di osservazione.

Le realtà sono come servi che Dio dirige ad una mèta comune, per vie, lungo le quali ciascun viandante ignora il cammino, la provenienza, il destino dell'altro. Quelle stesse lacerazioni e quelle stesse discontinuità che i nostri sguardi flevoli e trepidanti credono di scorgere nella trama delle esistenze sensibili, rivelano la mano sicura di una causalità superiore. Spetta infatti solamente alle cause limitate e circoscritte il tendere ad escludere dagli oggetti sottoposti al loro influsso difetti e lacune che, esse intuiscono, potrebbero riuscire funesti ed irreparabili, data la limitatezza delle loro capacità di azione e di risanamento. Ma la causalità prima ed universale può senza rischio permettere, agli strumenti della sua operazione, di introdurre e di insinuare nella rete delle realtà cosmiche le imperfezioni e le deformazioni della loro tarda virtù di produzione, poiché sa che potrà tutte integrarle, superarle, vendicarle, nella immancabile convergenza finale del male nel bene, della morte nella vita, del dolore nella gioia.

La risoluzione proposta così da san Tommaso del problema del male, con le sue ben riconoscibili reminiscenze aristoteliche, con il suo fondamentale ottimismo, incline a negare ogni ontologica consistenza alla eterna insidia tesa nel mondo all'essere e alla perfezione, per ridurla alle proporzioni negative di una deficienza e di una lacuna, potrebbe apparire a prima vista piuttosto frigida ed armonistica. Può apparir tale sopra tutto a chi ricordi la drammatica e grafica concretezza con cui hanno sentito e affrontato questo sempre pro-



Digitized by Google

pinquo problema, i grandi geni della esperienza religiosa, dai tragici greci a san Paolo, e da san Paolo a sant'Agostino. Ma si deve in pari tempo osservare che se sul terreno della metafisica e della ontologia san Tommaso designa il male come una indeclinabile connotazione negativa dell'essere, sul terreno dell'etica, su quel terreno cioé nel quale la concezione del male può sortire ripercussioni più importanti, egli, in perfetta sintonia con tutta la nostra tradizione mediterranea, riconosce nella colpa, nella posizione cioé di atti difformi dalla norma del giusto e del retto, una quantità nettamente positiva, capace di dare varco ad incalcolabili conseguenze.

Lo si capisce del resto. Trasferito senza discernimento nel pomerio delle valutazioni etiche, trapiantato dalla zona della cosmogonia, in quella della morale, l'ottimismo indiscriminato avrebbe annullato in radice la costituzione e il funzionamento stessi della Chiesa, la quale è per definizione società di redenti e *coinonia* di trasumanati: vale a dire è comunità di riscattati dal male e di iniziati alla grazia. Ora san Tommaso sta ben saldo sulla piattaforma inalienabile del messaggio cristiano, attraverso la sua fede sicura e cosciente nella realtà carismatica di una saldezza spirituale. Come si sarebbe potuto immaginare qualcosa di diverso? La crepuscolare consapevolezza socratica di un male presente nel mondo umano associato, che aveva fatto avvertire il bisogno di medici, e che aveva trovato nel cristianesimo la sua attuazione trascendentale, era ormai diventata un'acquisizione invulnerabile della spiritualità mediterranea. La Chiesa era anzi al meriggio della sua potestà salutifera. Si poteva andare a cercare nelle elucubrazioni della ragione la riprova e la tutela del tradizionale dogma e della tradizionale disciplina ecclesiastici. Si poteva affrontare il rischio che si nasconde in ogni collaborazione chiesta alla dialettica umana. Troppo forte era in san Tommaso il senso mistico delle realtà cristiane perché il



Digitized by Google

nuovo Aristotele portasse a naufragio il patrimonio caratteristico del Vangelo. È vero. San Tommaso non accetta alla lettera la realistica visione della colpa ereditaria quale era stata formulata e teorizzata da sant'Agostino, che l'aveva definita quale sconvolgimento sostanziale dell'essere umano, condannato ormai ad una contaminata odissea di perversità e di dolore. San Tommaso concepisce piuttosto la redenzione cristiana come reintegrazione delle forze umane, risollevate alla capacità di una finalità superumana, anziché come riscatto dalle torbide debolezze, che continuano inesorabilmente ad offuscare l'orma di Dio nel creato e nello spirito. Ma i concetti del peccato e della salvezza, della caduta e del rinnovamento, i due fochi intorno a cui si distende tutta l'ellissi dell'esperienza e della speculazione del cristianesimo, campeggiano ancora sovrani nella sua antropologia. Le parti morali della sua *Summa Theologica*, la *prima secundae* e quella *secunda secundae* che Leibnitz proclamò la più meravigliosa trattazione etica che fosse mai uscita da cervello umano, scaturiscono per intiero da una visione complessa che comprende e rileva le possibilità naturali dell'uomo, l'entità della primitiva caduta e delle sue conseguenze, la vastità della soprannaturale palingenesi.

Nella teodicea, san Tommaso aveva puntato tutta la sua trattazione degli attributi di Dio sul criterio portentosamente fruttifero della analogia. Ci sono termini, abbiamo visto con lui, che noi predichiamo della creatura finita e dell'Essere infinito. Evidentemente non possono essere applicati a realtà così ampiamente remote l'una dall'altra in una significazione univoca, vale a dire in una significazione letteralmente ed entitativamente uniforme. Quel che noi predichiamo della creatura si può predicare di Dio solo in una significazione sconfinatamente supereminente. Ci avvolgeremo pertanto nel circolo chiuso di una applicabilità puramente equivoca ed ingannevole?



Digitized by Google

Il nostro parlare di Dio in termini coniati dalla nostra capacità di « predicare » attributi delle cose sarà un puro inganno teso a noi stessi? Avevano potuto pensarlo i mistici estremisti della speculazione religiosa orientale, e non li si sarebbe potuti condannare del tutto. Ci sono istanti del nostro contatto col Divino che ci fanno avvertire un solo impellente ed imperioso bisogno: il bisogno della contemplazione silenziosa, dell'annullamento beatifico. Ma la religiosità non è pietistico sfogo di solipsisti. Nella nostra gloriosa tradizione mediterranea la religiosità non ha senso e non ha vita se non è aperta alla comunicazione fraterna e alla solidarietà sacramentale. Se l'applicazione di termini finiti alla natura divina, senza clausole esplicative, avrebbe fatto precipitare nell'antropomorfismo, la tesi dell'assoluta inapplicabilità dei nostri termini finiti al mistero di Dio avrebbe reciso in radice ogni possibilità di vita religiosa associata. La dottrina dell'analogia ha permesso alla teodicea tomistica di assidersi su basi di un equilibrio delicato ma veramente vitale.

Qualcosa di parallelamente corrispondente si può dire della duplice antropologia che san Tommaso spiega magistralmente nella *prima secundae partis* della sua *Summa Theologica*. C'è una antropologia, diciamo così, naturale e c'è un'antropologia soprannaturale: l'antropologia da una parte dell'uomo qual'è oggi e l'antropologia dell'uomo quale fu prima della colpa, quale può assurgere ad essere dopo l'infusione della grazia, quale sarà dopo la sua ammissione nella gloria. Fra i due piani antropologici corre, possiamo arditamente dire, un rapporto di analogia.

« Noi possiamo parlare dell'uomo, scrive san Tommaso, in due modi: in un modo a norma dello stato della sua natura integra; in un altro modo a norma del suo stato di natura corrotta. A norma del suo stato di natura pura, l'uomo poteva non peccare né venialmente né mortalmente senza alcun bisogno della grazia abituale. Perché pec-



Digitized by Google

care non è altro che allontanarsi da quel che è a norma di natura. E l'uomo, nello stato della sua natura integra, anteriormente al peccato originale, poteva evitare simile deviazione, non senza però quell'aiuto di Dio confermante nel bene, « venendo meno il quale la stessa natura cadrebbe nel nulla ». Ma nello stato della sua natura corrotta l'uomo ha indeclinabile bisogno della grazia abituale che risana la natura, proprio perché possa astenersi integralmente dalla colpa. La quale guarigione nello stato presente della vita si effettua innanzi tutto nell'orientamento dello spirito, quando ancora la cupidigia carnale non è totalmente estinta. Per cui l'apostolo, nella lettera ai Romani, parlando nella figura dell'uomo riscattato, dice di sé: – io con lo spirito sottostò alla legge di Dio, ma con la carne sottostò alla legge del peccato. – Nella quale condizione l'uomo può tenersi lontano da ogni colpa mortale, che consiste soprattutto nell'orientamento dello spirito, ma non può tenersi lontano da qualsiasi colpa veniale, data la contaminazione dell'inferiore cupidigia sensuale. Lo spirito può reprimerne i singoli moti che dallo spirito traggono ragione di peccato e di volontarietà. Non li può però reprimere tutti, ché la vigilanza della ragione non può essere sempre all'altezza del durissimo compito. Si dica parimenti che prima che lo spirito dell'uomo, nel quale è la colpa mortale, sia sanato in virtù della grazia giustificante, può evitare le singole colpe per una certa durata di tempo. Ma non può permanentemente rimanere immune da grave colpa. E la ragione ne è che, come allo spirito deve essere subordinato l'appetito inferiore della nostra carnalità, così lo spirito ragionevole deve sottostare a Dio, e in Lui fissare il fine e la méta della propria volontà. È infatti il fine che noi ci proponiamo dinanzi, che regola tutti i nostri atti umani, come il giudizio della ragione deve disciplinare i movimenti dello appetito inferiore nostro. Finché la nostra cupidigia inferiore non è totalmente sottoposta alla



Digitized by Google

ragione non possono non darsi movimenti inordinati nella sensibilità. Parimenti, finché la ragione dell'uomo non è costituita nella perfetta e totale sudditanza a Dio, è fatale che si verifichino molte inordinate insurrezioni negli stessi atti razionali. Finché l'uomo non colloca il suo cuore nel saldo basamento di Dio, sì da non volersene separare per conseguire qualsiasi bene o per evitare qualsiasi male, molte cose gli capiteranno, per conseguire od evitare le quali l'uomo finirà con l'allontanarsi da Lui, violando i suoi precetti. E così peccherà mortalmente. Principalmente perché nelle repentine evenienze l'operazione dell'uomo è determinata dal fine preconcepito e dalla consuetudine preesistente, secondo la formula di Aristotele. Non si esclude però che in virtù di una premeditazione razionale l'uomo possa compiere qualcosa al di là della linea segnata dal fine preconcepito e dalla inclinazione dell'abitudine. Ma poiché l'uomo non può essere sempre soccorso da tale premeditazione razionale, non può accadere che persista a lungo senza incappare in un atto suggerito dalla volontà deviata da Dio, qualora imperiosamente la grazia non reintegri il disordine nel dovuto ordine » (Ia. IIae. q. CIX art. 8).

Abbiamo qui una parafrasi teologica della dottrina mistica agostiniana dei due amori. La dialettica non ha distrutto, nella visione tomistica, l'elemento mistico. La moralità dell'uomo è tutta in funzione delle finalità balenate dinanzi alla ragione. E la trasfigurazione degli istinti sensibili non può non essere un dono inconguagliabile della grazia, solo perché è in virtù della grazia che lo spirito dell'uomo riesce a trasferirsi, una volta per sempre, sulla via illuminata e segnata unicamente da Dio. Anche Aristotele aveva affiancato alla sua pedagogia razionale, la pedagogia soprannaturale della iniziazione mistica. L'azione spirituale dell'uomo celebra e consuma la sua pienezza sol quando, uscendo pienamente da sé, trovi in Dio e nella comunicazione della sua grazia il fulcro e l'alimento della sua nuova nascita.



Digitized by Google

La grazia, nella concezione cristiana che san Tommaso disciplina e sistema, è una tendenziale iniziazione nostra alla gloria della finale trasfigurazione ed eccede quindi qualsiasi ordine naturale. Essa è una vera e propria compartecipazione alla natura di Dio. Questa nozione basilare, di cui purtroppo si andrà sempre più affievolendo nei secoli successivi la portata pedagogica ed edificativa, occorre sia tenuta sempre presente, per giudicare la complessa ricchezza della speculazione teologale e mistica di san Tommaso. È la situazione storica, l'esistenza cioé di una civiltà ambivalente, con i piedi sulla terra e con lo spirito nel cielo secondo la vecchia consegna della Lettera a Diogneto, qual'era stata la civiltà cristiana dell'alto medioevo, che ha permesso la sintesi armonistica, effettuatasi nello spirito e nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. San Tommaso non lo si capisce appieno che nella temperie del Medioevo. Averlo voluto far sopravvivere senza domandarsi se la temperie intorno ne facesse un sistema collettivamente normativo, è quel che ha reso anacronistico e socialmente inetto ed inefficiente il tomismo degli epigoni.

Si pensi all'aura di misticità che pervade la ecclesiologia di san Tommaso. C'è nella terza parte della *Summa Theologica* una questione, l'ottava, che è una meravigliosa trattazione del corpo mistico di Cristo. San Tommaso parla del mistero dell'Incarnazione; delle ragioni di convenienza che l'hanno tempestivamente fatta realizzare nel mondo; della maniera in cui le due nature si sono unite nel Cristo; delle conseguenze di questa unione. La stessa formulazione della questione ottava racchiude i motivi di un vero poema intorno alle comunicazioni carismatiche, che fanno della chiesa l'organismo mistico del Signore. La formulazione è questa: « La grazia del Cristo in quanto Egli è *caput ecclesiae* ». In questo articolo, veramente, noi cogliamo sul vivo la vastità della concezione spirituale, che il cristianesimo è riuscito ad instil-



Digitized by Google

lare nel cuore dei credenti, in una società come la medioevale tutta imperniata sulla divisione dei poteri e sulla intercomunicabilità fra l'unione dei popoli europei e l'unione mistica degli iniziati alla luce del Vangelo.

Scrive san Tommaso: « Ecco la differenza fra il corpo naturale dell'uomo e il corpo mistico della Chiesa. Le membra del corpo naturale sono coetanee, e sono insieme. Le membra del corpo mistico non sono coetanee e non sono insieme. Non lo sono quanto all'essere naturale, perché il corpo della Chiesa è costituito da tutti gli uomini che furono dal principio del mondo fino alla fine del mondo. Non lo sono quanto all'essere della grazia. Poiché fra essi, anche se coetanei, vi son quelli che mancano della grazia, e che l'avranno più tardi, mentre altri già l'hanno. Per cui son considerati come membra del corpo mistico, non soltanto coloro che lo sono in atto, ma anche coloro che lo sono in potenza. E fra questi ultimi ve n'ha di quelli che mai passeranno all'atto, ma ve n'ha di quelli che, una volta o l'altra, passeranno all'atto. E passeranno a misura di un triplice grado: per fede, per carità, per raggiungimento della patria celeste. Si deve dunque dire che, guardando all'immenso spazio di tempo della creazione universa, Cristo è capo di tutti gli uomini. Ma lo è a norma di tre gradi diversi: a norma di un primo grado lo è di tutti coloro che attualmente sono uniti a Lui nella gloria. A norma di un secondo grado lo è di coloro che sono in atto uniti a Lui in virtù della carità. A norma del terzo grado lo è di coloro che sono in atto uniti a Lui in virtù della fede. A norma di un quarto grado lo è di coloro che sono uniti a Lui soltanto in potenza, non ancora passata all'atto, ma che vi passerà quando lo voglia la divina predestinazione. A norma di un quinto grado lo è anche di coloro che sono uniti a Lui in una disposizione potenziale, che non passerà mai all'atto. Si tratta di quegli uomini viventi nel mondo che non sono predestinati. Questi



Digitized by Google

cotali, passando da questo mondo, cessano totalmente di essere membra del Cristo, perché non hanno neppure in potenza la capacità di unirsi a Lui ».

C'è da provare un sentimento di ammirato sgomento al cospetto della immensa grandiosità di questa visione mistica della Chiesa cristiana, come san Tommaso la concepiva e la sentiva. Solo l'unificazione cristiana del mondo europeo aveva posto i preliminari ideali e sociali di simile raffigurazione. C'è nel mondo, dalle origini alla fine dei tempi, un esercito di chiamati al mondo superiore del bene e della grazia, di cui il Cristo è il corifeo e lo spirito animatore. Siamo sempre alla visione delle due città prospettata nel *De civitate Dei* di sant'Agostino, con questa unica differenza che in sant'Agostino la visione della città di Dio e della città di Satana era un fermento destinato a far lievitare la pasta della nuova storia europea; in san Tommaso è, o meglio vuol essere, un elemento connettivo capace di rinsaldare e solidificare nella sua struttura una società che ha avuto il privilegio di raggiungere l'equilibrio fra le due discipline della vita associata, la disciplina esteriore delle leggi e dei governi empirici, e la disciplina interiore dei precetti evangelici e dei sacramenti.

Il vecchio dualismo sociale agostiniano rivive sostanzialmente in pieno in san Tommaso ché, in questa stessa questione ottava della terza parte della *Summa*, dove il corpo mistico di Cristo riceve una celebrazione così alata, gli si pone di contro, impenitente ed irriducibile, la comunità di Satana. Cristo è il capo della Chiesa: « il demonio è il capo della malvagità organizzata ».

Scrive san Tommaso: « Il capo non solamente influisce dall'interno sulle singole membra, ma le disciplina e le guida tutte dall'esterno, dirigendone le azioni ad un fine determinato. Per questo si dice di qualcuno che è capo, corifeo e giudice, di una moltitudine. Lo si dice, a volte, nel senso che tale capo lo è dall'uno e dall'altro punto di vista,



Digitized by Google

in quanto svolge un'azione intima e in pari tempo spiega un esteriore governo. In questo senso pieno e complesso Cristo è capo della Chiesa. Tale altro è chiamato capo e duce di una moltitudine solo perché spiega su di essa un regime esteriore. In questo senso ogni governante ed ogni dignitario è capo della moltitudine a lui soggetta. In questo senso il diavolo è chiamato capo di tutti i malvagi. Poiché, secondo la frase di Giobbe, egli è re di tutti i figli della superbia. È cómpito di chi governa trascinare i governati ai propri fini. Ora si sa qual'è il fine del diavolo: allontanare la creatura ragionevole da Dio. E fin da principio il diavolo non fece altro che tentare di rimuovere l'uomo dall'obbedienza del divino comando. E la stessa alienazione da Dio può avere ragione di fine, in quanto se ne fa oggetto di appetito, sotto l'apparenza della libertà. Nella misura dunque in cui masse umane possono, attraverso il peccato, esser portate a tale fine, esse cadono nel regime e nel governo del diavolo. Per cui questi a buon diritto lo si chiama loro capo. ... Non è necessario che chi governa insinui sempre in ciascuno dei suoi governati l'onere di sottostare alla sua volontà. Al duce può bastare di porre innanzi agli occhi dei suoi governati il vessillo della sua volontà, alla cui sequela le masse possono essere eccitate: alcune spontaneamente, come si verifica a proposito dei duci di eserciti, al vessillo dei quali i soldati vanno appresso anche senza bisogno di una persuasione personale. Così il primo peccato del diavolo, peccatore fin dall'inizio, fu proposto a tutti quelli che vengono dopo, come vessillo da seguire. Appresso al quale vessillo v'ha di quelli che tengon dietro sotto la suggestione del diavolo medesimo. Altri seguono spontaneamente senza bisogno di alcuna suggestione, onde di tutti costoro è duce il diavolo, in quanto del diavolo essi sono imitatori ».

Avendo così contrapposto alla sovranità del Cristo, capo della chiesa, la sovranità sui malvagi del diavolo, san Tommaso scende anche a più



Digitized by Google

minuti particolari, annunciando che verrà momento in cui la sovrana malizia di Satana avrà una sua realizzazione concreta, nell'empirica realtà della storia, nella figura dell'Anticristo capo anch'esso di tutti i malvagi in quanto « in lui si troverà pienissimamente impressa e sovranamente spiegata l'originaria malizia di Satana ».

Trascurare questi elementi mistici della speculazione tomistica significa precludersi la via a qualsiasi corretta sua estimazione, a qualsiasi sua proiezione sullo sfondo storico, nel quale e del quale ha vissuto. È qui che noi cogliamo la perfetta prodigiosa continuità della speculazione scolastica di fronte a tutto il secolare sviluppo della spiritualità mediterranea. Ora sì che il grande aforisma eracliteo di sbarrare la visione empirica degli occhi, per guardare nel mondo della vita solo con gli occhi dello spirito, aveva trovato la sua più vasta e più efficiente applicazione. Come la vita del mondo, formicolante per tutto, è retta da una fonte superiore di esistenza, infinita ed eterna, che ha in sé misteriosamente i prototipi di tutte e singole le cose esistenti, così la vita associata degli uomini ha, alle radici dei propri movimenti, la direzione e la guida di due invisibili sovrani, Dio e Satana. C'è chi marcia appresso all'uno, c'è chi marcia appresso all'altro. Sant'Agostino l'aveva detto prima di san Tommaso, ma l'aveva detto con sfumature diverse. Perché è solo la storia, sono solo le circostanze esterne, che danno peculiari tonalità ai motivi eterni di questa sinfonia della spiritualità che il mondo mediterraneo ha intonato per millenni. Sant'Agostino aveva affermato che è impossibile fare la cernita fra i cittadini dell'una e dell'altra città, finché non sopravvenga il ventilabro di Dio a gettare al vento la pula, facendo restar sull'aia i chicchi di grano. A più che otto secoli di distanza la Chiesa ha così fruttuosamente operato in mezzo agli uomini, da aver acquistato titoli giustificativi per presumere che la sua amministrazione e la sua giurisdizione possano aver



Digitized by Google

funzione di ventilabro fra gli uomini. Era una pericolosa pretesa. Era una pretesa altrettanto pericolosa che quella accampata dalla ragione, a costituirsi interprete, garante e mallevadrice della verità rivelata. Era fatale che l'una e l'altra pretesa fossero accampate. Avrebbero dovuto essere corrette e tenute nei debiti limiti da una parallela irruzione dello Spirito, come quella vaticinata dal profeta calabrese, Gioacchino da Fiore. Ma l'esercizio del potere empirico logora inevitabilmente la fluidità delle risorse spirituali. E la Chiesa curiale, come i successori nell'insegnamento di Tommaso d'Aquino, non solo si rifiutarono allo accoglimento del profetico spirito gioachimita, sopravvissuto fra gli « spirituali » francescani, ma obliterarono e lasciarono cadere in disuso perfino quella misticità che aveva presieduto intimamente alla elaborazione solenne e grandiosa della speculazione dell'Aquinate.

Ne abbiamo la prova palmare nel modo stesso in cui oggi, a distanza di secoli sono riesumate così le sezioni metafisiche e ontologiche della scolastica tomistica, come le sue sezioni giuridico-politiche. Il *De regimine principis*, nelle sue parti autentiche, viene citato per lungo e per largo come un trattato ideale dei rapporti fra potere politico e potere religioso, in una società ordinatamente equilibrata. E senza dubbio è questo un trattato dove le regole ideali di uno stato armonico e costituzionalmente ispirato ad equità, sono felicemente formulate ed enucleate. San Tommaso vi si introduce riconoscendo e proclamando la fondamentale importanza della vita associata nello spiegamento della natura umana. Sulle orme di Aristotele egli parte dall'assioma essere « cosa naturale per l'uomo vivere in comunione con i molti ». Naturalmente non c'è vita associata senza autorità. Ma l'autorità politica non è che la disciplina codificata mirante al pubblico bene. Qualunque deviazione del potere dall'integrale bene della comunità è un precipitare nella tirannia. Correttivo contro di essa sarà sempre



Digitized by Google

l'autorità della Chiesa, a cui è demandata l'amministrazione della vita spirituale comune. Naturalmente, la visione tomistica della vita associata è troppo larga e nel medesimo tempo troppo intimamente aderente alla complessa ambivalenza della natura umana, perché il Dottore delle Scuole riduca i limiti dei poteri statali ad una amministrazione di elementi economici. Le finalità dello Stato non sono puramente amministrative, sono anche morali. Non c'è da restare sorpresi per questa larghezza di visuali dell'Angelico: ma non se ne devono né pur trarre conseguenze indebite ed esagerate. Ad uno spirito sagace del secolo XIII non sarebbe potuto venire in mente, come non era mai venuto in mente a nessun pensatore e a nessun maestro della tradizione mediterranea, che nei tessuti impalpabili della spiritualità umana, così individuale come collettiva, si potessero individuare paratie capaci di isolare un compartimento dall'altro, una zona dall'altra, una forma dalla contigua. Non c'è attività economica che non sbocchi nell'attività morale, e non c'è attività morale che non si rifranga nell'economica. Ed il dato più impressionante della nostra esperienza storica è proprio questo: che quando noi abbiamo sentito più intimamente interdipendenti le forme e le espressioni della spiritualità umana, proprio allora noi siamo stati capaci di meglio associare e in pari tempo di meglio distinguere le zone affidate nel mondo umano alle mansioni dei cuochi e quelle affidate alle mansioni dei medici.

Ecco ad esempio. Nella II$^{a}$ II$^{ae}$ partis della *Summa Theologica* c'è una questione (XII) che ci fa constatare sul vivo in una maniera eccezionalmente eloquente come non c'è questione politica che non si illumini nello spirito di san Tommaso, diciamo meglio nell'ambiente e nel momento storico di cui egli è interprete, trascrittore e apologeta, di luce tipicamente e dominantemente spiritualistica e mistica. San Tommaso, dopo aver parlato dell'eresia, affronta la grande colpa del-



Digitized by Google

l'apostasia, considerata come « retrocessione da Dio ». E allora si profila immediatamente davanti al suo sguardo, chi mai? L'uomo di governo che apostati dalla fede. Qui sì che è il tremendo rischio che corre una società, come la medioevale, tutta mirabilmente librata a volo fra la vita empirica dell'associazione politica, retta da cuochi, e la collettività dei credenti, viventi di carismi, vigilata e tutelata da medici. Il pericolo che colui al quale è demandata nella totalità della famiglia cristiana la funzione di reggitore politico, smarrisca il collegamento con la religiosità collettiva e si allontani da Dio. E allora la sanzione cade pronta e risolutiva. Cessa *ipso facto* qualsiasi dovere nei sudditi di obbedire e restar soggetti alla volontà di un reprobo. Siamo usciti dalla visione mistica di sant'Agostino, il quale aveva ammesso la possibilità che un cittadino di Babilonia presiedesse a Gerusalemme, o un cittadino di Gerusalemme fosse nascosto dentro le mura di Babilonia. Ora la Chiesa si riserva, con tendenza pericolosamente meccanica ed esteriore, il diritto di giudicare sempre e di definire chi a un certo punto cessi di essere cittadino di Gerusalemme, per diventare il reprobo babilonese. Si correva rischio di tornare a prestar fede cieca e barbarica alla testimonianza degli occhi e delle orecchie. Era ancora un rischio lontano. L'atmosfera era ancora troppo fervida di esperienza sacrale della vita, perché la chiesa potesse smarrire la sensibilità ai veri valori dello spirito e alle vere norme del suo procedere nel mondo. Ma il rischio si sarebbe fatto sempre più propinquo ed avrebbe un giorno troppo irretito la Chiesa nelle competizioni logoranti ed avvilienti della politica terrena.

San Tommaso domina ancora troppo dall'alto tutto l'intreccio indissolubile dei rapporti giuridici fra gli uomini con la spiritualità della vita sacramentale, per soggiacere ad una insidia di questo genere. Basta per convincersene tener presente la sua equilibratissima dottrina dei rapporti fra di-



Digitized by Google

ritto positivo e diritto naturale. Nella IIª IIae Partis c'è tutta una questione, la LVII, dedicata al diritto, quale oggetto della giustizia.

Ecco le definizioni che noi incontriamo nel corpo dell'articolo: « Diritto, vale a dire norma del giusto, si ha quando una determinata cosa è conguagliata ad un'altra a norma di una determinata specie di uguaglianza. Ora qualcosa si può dire adeguata nella valutazione umana in una doppia maniera: In una prima maniera in virtù della stessa natura della cosa, come quando qualcuno dà nella misura in cui vorrà che sia reso. E questo è diritto naturale. In un'altra maniera si può realizzare quella tale adeguazione, in quanto l'adeguazione stessa è stabilita in virtù di un'esplicita convenzione o in virtù di una spontanea intesa: quando cioé qualcuno si può ritener contento sol che riceva il convenuto, il che, ripetiamo, si può effettuare in due modi. In un modo, in virtù di una convenzione privata, come quando si stipula un patto tra persone private. In un secondo modo, in base ad una convenzione pubblica, come quando tutto un popolo è contento che tra due cose sia stabilita una equiparazione legittimamente commisurata, o quando ciò è ordinato da colui che governa il popolo e ne impersona i poteri e la volontà. Questo si chiama diritto positivo. » La base così del diritto, di una grande parte almeno del diritto, è riportata ad una equipollenza naturale tra determinati valorie e determinate realtà. Proprio nella sfera che più sembrerebbe essere di spettanza della soggettività umana, la sfera dei valori morali san Tommaso, ancora una volta strettamente, indissolubilmente aderente al dato primordiale della spiritualità e della cultura mediterranee che hanno visto sempre nell'oggetto la misura e la condizione del soggetto, addita una concreta invulnerabile base dei nostri doveri e dei nostri diritti, al cospetto dei soggetti diversi da noi. Al di là delle convenzioni precarie e mutevoli che gli uomini possono stipulare fra loro, c'è una larghissima e solidissima



Digitized by Google

piattaforma, su cui si incontrano, a norma di prescrizioni fissate dalla naturale realtà delle cose e si bilanciano e si giustappongono, in virtù di leggi non scritte, le esigenze reciproche su cui è costituita la vita associata.

In un'altra questione della prima sezione della seconda parte della *Summa Theologica* (I^a^ II^ae^ Partis, XCI, 2) san Tommaso dà una delucidazione luminosa sui rapporti intercorrenti fra leggi empiriche e leggi eterne. In fondo, si trattava di risolvere il medesimo problema, applicato ad un'altra sfera, che aveva sollecitato, sin dalle origini, la speculazione mediterranea e che aveva trovato nella coabitazione di cristianesimo e di filosofia classica, quale si era venuta realizzando nella primavera dell'epoca patristica, una sua soluzione ideale: il problema dei rapporti fra esperienza sensibile e visione ultrasensibile delle realtà soggiacenti ai fenomeni naturali. Le nostre leggi empiriche hanno una loro struttura autonoma o sono in funzione di non esplicite e non codificate leggi, che attingono soltanto da Dio e dalla sua volontà disciplinatrice il loro valore normativo? Era in fondo il medesimo problema che aveva risolto la tragedia greca quando, esempio tipico ed immortale l'Antigone di Sofocle, si era data a cantare e a celebrare una legge non scritta, che impone agli uomini, oneri di bontà e di commiserazione che possono essere in conflitto aperto con le leggi così spesso barbariche, su cui poggiano ed a cui si raccomandano le costituzioni civili degli uomini.

San Tommaso aveva mandato innanzi nell'articolo I della medesima questione XCI la trattazione del quesito se esista una legge eterna e, naturalmente, aveva risposto che sì. In una temperie storica tutta illuminata e avvivata dalla fede in valori eterni che presiedono allo sviluppo della vita associata e ne condizionano la equità e la rettitudine, non è neppure lontanamente da pensare che si potesse risolvere la moralità nella storicità e il reale nello spirito. San Tommaso scrive cristal-



Digitized by Google

linamente: « La legge nel più comune e banale significato del termine non è altro che la formula esteriore del ragionamento pratico, in un sovrano che governa una comunità perfetta. Supposto che il mondo sia retto e sostenuto da una provvidenza divina, è chiaro e incontrovertibile che tutta la vita comune dell'universo debba essere disciplinata da un divino ragionamento. Per cui, la natura e la istanza stessa dell'universale governo delle cose, in Dio esistente, nel sovrano dell'universo abbia ragione di legge. E poiché nulla è concepito dalla· Divina ragione sotto la categoria del tempo, ma implica i connotati dell'eternità, è giocoforza chiamare eterna questa legge divina dell'universo ».

Ciò posto, non c'è che da trarre le conseguenze e le applicazioni logiche dalla preliminarmente accertata esistenza di questa divina provvidenzialità, che assiste l'esistenza del mondo e che ha valore di legge eterna. Scrive san Tommaso nell'art. II: « Poiché legge è sinonimo di regola, vale a dire di disciplina e di misura, se ne deve dedurre che la legge può ritrovarsi in una determinata sede in due modi: in un modo, come in colui che regola e misura, in un secondo modo come in colui che è regolato e misurato. Nella proporzione infatti che un soggetto partecipa a qualcosa della regola e della misura, così in pari tempo è regolato e misurato. Per cui, dappoiché tutto che è sottoposto alla divina Provvidenza è regolato e misurato dalla legge eterna, è chiaro che tutto partecipa in qualche modo alla legge eterna, in quanto sotto il sigillo di tale legge ha ricevuto la propria inclinazione verso la propria attività e le proprie finalità. È evidente anche che nel fascio delle creature viventi la creatura ragionevole soggiace in qualche modo superiore alla provvidenza divina. In quanto si costituisce partecipe della Provvidenza, provvedendo con la propria ragione a sé e agli altri. Tale creatura ragionevole reca in sé una effettiva rifrazione della ragione eterna, per cui è spinta da una inclinazione naturale al proprio conveniente



Digitized by Google

comportamento e al proprio legittimo fine. È precisamente questa partecipazione, questa rifrazione della legge eterna nella creatura ragionevole, che si chiama legge naturale. Non per nulla il salmista, dopo avere prescritto: – Offrite l'olocausto della giustizia – soggiunge quasi rispondendo ad ipotetici interroganti, quali siano le opere della giustizia: – la luce del volto Tuo, Signore, è riflessa su di noi. – Con il che vuol dire che la luce della ragione naturale, in virtù della quale noi sappiamo discernere quel che è buono da quel che è cattivo, che è precisamente il contenuto della legge naturale, non è altro che la rifrazione della luce divina nella nostra coscienza. Donde è lecito concludere che la legge naturale non è altro che una ineffabile partecipazione della vita eterna, trapiantata nella creatura ragionevole ».

Non si sarebbe potuto insinuare in maniera più seducente il circolo chiuso che avvince e lega in una sola corrente di solidarietà trascendentale il mondo dell'esistenza e il mondo della realtà morale. Abbiamo visto come, mettendo in opera magistralmente i concetti aristotelici di causa e di movimento, san Tommaso è riuscito ad aprirsi il varco verso un accertamento dell'esistenza di Dio, che non recida però in radice le possibilità della comunicazione sacramentale con il Padre della rivelazione cristiana. Vediamo qui come ponendo analogamente a frutto il concetto di morale convenzionale e quello di morale assoluta, san Tommaso assegna alla vita associata compiti complessi e apparentemente discontinui: il compito di organizzare una disciplina esteriore, basata su scambievoli convenzioni e private intese, e il compito di tutelare gelosamente, salvandola da qualsiasi contaminazione con la precarietà dei codici empirici, quella legge eterna scritta nell'umana coscienza, che è una proiezione della stessa volontà razionale (Logos) che esiste nella eterna sapienza di Dio.

Li abbiamo definiti compiti discontinui. Tali in realtà appaiono a noi, disabituati come siamo,



Digitized by Google

per un lungo nostro peregrinare lontano dalla sensazione sacrale del mondo e della vita, da quella visione così intimamente armonica del mondo, che la civiltà cristiana medioevale aveva raggiunto al suo meriggio. Se invece si pensa che non c'è o meglio non ci dovrebbe essere una vera soluzione di continuità fra diritto naturale e diritto positivo, fra legge non scritta dalla coscienza umana e legge scritta nei canoni dei codici, che in altri termini le norme empiriche del vivere aggregato non debbono trarre ispirazione da altra fonte che dalle norme eterne fissate da Dio al corso naturale delle cose cosmiche ed umane, noi vediamo subito che i due cómpiti sono perfettamente aderenti l'uno all'altro, armonicamente conguagliati, gerarchicamente complementari.

C'è nell'art. VI della questione LXXXI della medesima I$^{a}$ della II$^{a}$ parte della *Summa Theologica* un inciso che fissa la norma assoluta di questi rapporti ideali fra diritto naturale e diritto positivo. L'articolo formula questo problema: « Se il peccato sia in maniera conveniente definito come una parola, un fatto o un desiderio, in contrasto con la legge eterna ». Naturalmente san Tommaso svolge tutto il suo articolo per sostenere che questa è precisamente la retta definizione del peccato. Platone, nel suo Eutifrone, aveva posto la questione se il male sia tale perché proibito, o se il male sia proibito perché male. San Tommaso non ha presente l'Eutifrone di Platone. Ma anche egli avverte, quasi si direbbe soltanto per ipotesi, che, in una condizione pubblica di frattura fra legge eterna e legge empirica, si possa essere indotti a riconoscere la ragione del male nella proibizione della legge, non nella violazione della coscienza, e quindi della legge di Dio. E si formula da sé l'obbiezione: « Qualcosa si dice proibita perché contraria alla legge. Ma non tutti i peccati sono perversi perché proibiti. Alcuni sono proibiti perché perversi. Dunque nella corrente definizione del peccato non si dovrebbe porre la clausola che esso



Digitized by Google

sia contro la legge di Dio ». E san Tommaso stesso risponde con due incisi densissimi: « Quando si dice che non ogni peccato è cattivo perché è proibito, si allude ad una proibizione emanata dal diritto positivo. Ma se ci si riferisce al diritto naturale, che è racchiuso nel suo nucleo primitivo nella legge eterna, e soltanto in via secondaria nella capacità giudicatrice naturale dell'umana ragione, allora sì che ogni peccato è malvagio perché proibito. E per il fatto stesso che è in sé atto inordinato, ripugna al diritto naturale ».

Tutta la traiettoria di sviluppo della spiritualità mediterranea era stata da secoli e secoli nella ricerca di una economia della nostra attività speculativa, come della nostra attività etica, in cui i rapporti fra il materiale e lo spirituale, fra l'empirico e il trascendentale, tra il temporaneo e l'eterno, fossero gerarchicamente disposti e continuativamente delineati in modo che l'attività dello spirito così singolo come collettivo si svolgesse, come attraverso sfere concentriche, verso l'attuazione massima di bene nel mondo della vita associata.

La Chiesa medioevale aveva in certo modo dato il soddisfacimento massimo a questa ansiosa ricerca della nostra tradizione. Aveva diviso l'esercizio del potere politico da quello del potere religioso. Aveva cercato di dare una configurazione giuridica alle due città che sant'Agostino aveva visto procedere, sotto connotati empiricamente non riconoscibili, nel cammino degli umani casi. La Chiesa occidentale, la Chiesa romana, che parlava ancora il vecchio idioma di Roma mentre gli idiomi nazionali balbettavano le loro prime cadenze, era riuscita in una cosa infinitamente più ardua. Era riuscita cioé a cancellare dall'uso corrente il vocabolo più infausto che gli uomini possano pronunciare, il vocabolo guerra. La parola latina *bellum* non ha avuto la sua trascrizione negli idiomi neolatini. Per indicare la guerra, quando questa ha fatto la sua nuova ufficiale comparsa nella terminologia internazionale dell'Europa dilaniata dal con-



Digitized by Google

flitto fra Roma e gli imperatori teutonici, noi siamo andati a fare ricorso ad un idioma non latino, all'idioma germanico. Così altamente il cristianesimo dell'alto Medioevo si era ancorato sulla idea della pace evangelica. Questo naturalmente non aveva escluso conflitti armati. Ma è già una grande idea-forza messa in valore nello sviluppo della collettività umana, far torcere lo sguardo degli uomini dall'istintivo spirito di rapacità e di aggressione che è nella loro natura belluina.

Quella solenne e sublime concezione tomistica della contiguità fra legge eterna e legge naturale, ben anteriore al diritto positivo; quella audace affermazione che nella luce della coscienza l'uomo si ricongiunge alla luce della legge eterna di Dio; rappresentavano l'estremo sforzo di imprimere alla vita associata il duplice ritmo della pedagogia empirica e della pedagogia trascendentale, che rispondeva, con un'analogia perfetta e aderente, al duplice ritmo imposto al lavorio dell'umana capacità conoscitrice con la tentata giustificazione razionale della misteriosa vita della grazia.

Un programma di tale sconfinata arduità non poteva essere concepito che in una peculiarissima temperie storica: la temperie di Innocenzo III e di Gregorio IX. Per poter essere durevolmente normativo sarebbe stato forse necessario che il pontificato romano, assumendone la tutela, si fosse sforzato di fiancheggiarlo e di avvivarlo col parallelo programma della rinascita pentecostale nello Spirito, vagheggiata e bandita da Gioacchino da Fiore. Ma lo Spirito è tempista e la curia non ha mai voluto tentare gli uragani. Ha preferito fare assegnamento unicamente sui sillogismi dell'intelletto puro e raccomandarsi all'apologetica razionale, più che alla effusione dei carismi. L'ordine francescano che avrebbe dovuto incorporare e mantenere nella chiesa il presagio profetico di Gioacchino da Fiore fu ridotto alle proporzioni di un nuovo ordine mendicante, cui non rimase altro, quale connotato dell'iniziale vocazione, che il postulato di Duns



Digitized by Google

Scoto, sulla preminenza della volontà sulla ragione, nel fascio delle umane attitudini.

L'Europa andò così incontro allo sfacelo della sua unità. Una nuova età barbarica si preparava da lontano per il mondo. E all'ultimo grande rappresentante della tradizione mediterranea, Gian Battista Vico, sarebbe stato assegnato dalla Provvidenza il còmpito di ragionare sui cicli invariabili della civiltà umana, e di insegnare a trar motivo di speranza e di fiducia anche da quei ricorsi di barbarie, che sembrano a volte far precipitare in un abisso di inumanità e di crudezza le creature che hanno dimenticato di vivere solo di realtà trascendenti e di valori eterni.



Digitized by Google

# XII

# GIAMBATTISTA VICO

Digitized by Google

Digitized by Google

Il pensiero, come ogni paternità, scende, non risale. Nulla di più fatuo pertanto e di più contrario alle leggi fisse della vita dello spirito, che il valutare una corrente di pensiero alla luce dei suoi presunti postumi, anziché a quella dei suoi oggettivi antefatti e dei suoi riconosciuti presupposti.

È venuto di moda illustrare e giudicare la figura e l'opera di Giambattista Vico risalendo a lui, come a capostipite, dalle forme dell'idealismo germanico. È un criterio palesemente anacronistico e metodologicamente antistorico. Il Vico bisogna studiarlo e valutarlo nella linea di sviluppo della tradizione cristiana e mediterranea nella quale ha segnato un epilogo, non già un prologo: un epilogo drammaticamente amaro e per questo profetico.

A studiarlo così e solamente così avrebbero dovuto indurci, non solamente la logica che presiede allo sviluppo continuativo di una tradizione spirituale, costantemente identica a se stessa, bensì anche i dati di fatto, quanto mai preziosi e illuminanti, affidati dal Vico stesso a quella sua autobiografia, che egli venne dettando, poco meno che sessantenne, all'indomani della prima pubblicazione dei *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni.*

Già il bisogno avvertito dal Vico, giunto alla pienezza della sua maturità intellettuale, di affidare



Digitized by Google

allo scritto i ricordi della evoluzione del suo pensiero avrebbe dovuto fare ben riflettere gli storici della nostra tradizione nazionale. Nei lontani giorni del primissimo albeggiare del Medioevo, che fu l'epoca della costruzione sociale cristiana, sant'Agostino, giunto anche lui alla maturità spirituale e toccato il possesso di una peculiare dottrina della grazia e della salvezza, aveva scritto le sue *Confessioni*. Era la prima volta, nella storia della spiritualità umana, che gettar giù le proprie memorie, non significava, come aveva significato per gli Egiziani e per i Babilonesi, per i Greci e per gli antichi in genere, esaltare le proprie gesta di guerra o le proprie azioni politiche e sociali. Archiloco nei suoi *Giambi*, Solone nelle sue *Elegie*, Platone nei suoi *Dialoghi*, Tucidide nella sua *Storia*, Senofonte nella sua *Anabasi*, Demostene nell'*Orazione per la corona*, Galeno nella *Analisi dei propri scritti*, avevano lasciato cadere motivi personali di autogiustificazione o di auto-celebrazione. Giulio Cesare nel *Commentari*, Cicerone, a più riprese nelle sue orazioni e nei suoi trattati filosofici, Augusto nelle sue *Res Gestae*, i poeti dell'età imperiale nei loro carmi, avevano confidenzialmente o apologeticamente tessuto la trama delle loro reminiscenze e dei loro titoli di merito. Marco Aurelio aveva rivolto a se stesso i mòniti suggeritigli da una meditazione austera e da un senso rigidamente stoico della vita. Sant'Agostino solo ci dava la prima vera autobiografia, concepita e attuata come sforzo audace di mettere a nudo le intimità della coscienza, agitata, inquietata e sorretta dall'ansia della purificazione nell'Eterno. Era, la sua autobiografia, il poema della grazia di Dio operante nell'uomo. E non era soltanto in virtù e a norma dei principi cristiani che sant'Agostino poteva così inaugurare una forma letteraria, sostanzialmente senza precedenti. Era operante in Agostino, sempre in pieno, il primordiale monito eracliteo: le apparenze sensibili non hanno valore, se non viste e trapassate da una capacità visiva che rompa l'involucro della



Digitized by Google

sensibilità, per scoprire e raggiungere i significati riposti, non soltanto di ogni gesto umano, bensì di ogni fatto fisico. Perché noi non dovremmo mai dimenticare che se il cristianesimo ha trasferito così imperiosamente l'epicentro dei nostri interessi umani nell'intimo della coscienza umana, non l'ha fatto in nome di un non comunicabile privilegio della creatura ragionevole, ma in nome di un principio universale, che si applica a tutto l'universo. Ché al di là di ogni fenomeno, al di là di ogni accadimento fisico, l'occhio dello spirito, dai tempi di Pitagora, ha imparato a scoprire un riposto rapporto numerico, vale a dire un significato misterico, che è, del fatto fisico, la sostruzione e il valore.

L'autobiografia di Giambattista Vico non ha nulla di paragonabile, s'intende, con le *Confessioni* di sant'Agostino. Proprio per questo tradisce una significazione, oltre che personale, simbolica, nello sviluppo di questa tradizione culturale cristiana, che noi erreremmo grossolanamente a considerare discontinua e frammentaria. Sant'Agostino aveva tessuto nelle sue *Confessioni* il poema della grazia nell'anima sua, portata, dall'aberrazione dei sensi, alla spiritualità più alta, ad una spiritualità tanto più alta, quanto più angosciosamente consapevole della irrimediabile abbiezione dell'essere umano, abbandonato ai suoi nudi istinti e alle sue fosche cupidigie. Il principio cardinale della nostra spiritualità mediterranea, che aveva costantemente imposto di oltrepassare l'involucro dei sensi per raggiungere la sfera dello spirito, non aveva ricevuto, ancora mai, un'applicazione così superba e così fruttifera. Le *Confessioni* di sant'Agostino, insieme col *De civitate Dei*, dovevano reggere per secoli la impalcatura della spiritualità mediterranea, proprio perché inducevano, l'individuo umano a lasciarsi trasfigurare dalla grazia, e la collettività umana a lasciarsi innalzare alla dignità di Città dell'ideale in Dio.

A tredici secoli di distanza la grande costruzione unitaria cristiana aveva subito già la sua



Digitized by Google

funesta dilacerazione. Le grandi istituzioni unitarie del Medioevo erano crollate, sotto il peso stesso della loro fatiscente stanchezza. Il messaggio della giustificazione per fede aveva fatto dell'esperienza religiosa un problema individuale, anziché un valore associato. L'ortodossia, dal canto suo, dal giorno in cui il Molina aveva tolto, con la sua *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, apparso nel 1588, ogni alone di mistero all'atmosfera in cui si celebra e si consuma il connubio fra la operosità umana e l'azione assistente e provvidente di Dio, aveva razionalizzato fino all'estremo limite possibile i nuclei centrali della sacralità, che investe tutte le manifestazioni della vita.

L'autobiografia di Giambattista Vico è quello che è tutta la sua produzione scientifica: vale a dire il residuo e il surrogato di tutta una lunga complessa tradizione di principi ideali e di norme morali, che si era venuta progressivamente consumando e affievolendo, che ripiegava su posizioni secondarie e collaterali, quasi a salvare alcune indeclinabili direttive, la tutela delle quali assumeva valore di ammonimento profetico e di pedagogia, traente validità dalla immutabile economia della vita associata.

Non ci sarebbe per caso una manifestazione della grazia in questa stessa economia? Questo il quesito cui risponde la *Scienza nuova* vichiana. Quel che Agostino aveva ricavato dalla sua esperienza personale, Giambattista Vico lo ha ricavato dall'esperienza associata degli uomini. Giulio Michelet, quando, meno che trentenne, pubblicava quei *Principes de Philosophie de l'Histoire, traduits de La scienza nuova di Giambattista Vico* che rivelavano Vico alla Francia e che ottenevano all'autore la cattedra di storia alla « École Normale », aveva ben visto, meglio di molti altri, quel che la *Scienza Nuova* aveva rappresentato, un secolo prima, nella cultura europea. « Questo, scriveva il Michelet, è il naturale comportamento dello spirito umano: conoscere da prima, giudicare poi; spaziare nel



Digitized by Google

mondo esterno, rientrare più tardi in se stesso; fare appello al senso comune e sottoporlo all'esame del senso individuale. Coltivato nel primo periodo dalla religione dalla poesia e dalle arti, esso accumula i fatti dei quali la filosofia dovrà un giorno fare uso. Se ha acquisito l'apprendimento di mille verità, non ne possiede ancora la scienza. È necessario che un Socrate o un Cartesio vengano e gli domandino in virtù di qual diritto le possiede. È necessario che gli assalti ostinati di uno scetticismo corrosivo lo costringano ad appropriarsene col difenderle. Lo spirito umano inquietato così nel possesso delle credenze che riguardano più dappresso il suo essere, sdegna per qualche tempo ogni cognizione, cui il senso intimo non sappia dare convalida. Ma non appena sarà rassicurato, sorgerà dal mondo interiore con nuove forze, per riprendere lo studio dei fatti storici. Continuando a ricercare il vero, non trascurerà più il verosimile, e la filosofia, comparando e rettificando a vicenda il senso individuale col senso comune, abbraccerà nello studio dell'uomo quello della umanità tutta quanta. Quest'ultima epoca appunto, or cominciava per noi. Quel che distingue evidentemente oggi la nostra cultura è la nostra tendenza storica. Già vogliamo che i fatti siano veri nelle loro più esigue particolarità. Lo stesso amore della verità ci conduce ad esplorarne le relazioni scambievoli, a scrutare le leggi che ne governano il corso. Noi vogliamo in una parola sapere se la storia può essere ridotta ad una forma scientifica. Questa mèta a cui continuamente ci accostiamo l'ha additata anticipatamente, già da lunga pezza, il genio profetico di Giambattista Vico. Il suo sistema ci appare, agli inizi del secolo scorso, come una ammirabile protesta di quella parte dello spirito umano che poggia sulla sapienza del passato, qual'è conservata nelle religioni, nelle lingue e nella storia, contro quella sapienza volgare, madre della filosofia, che finisce poi con il trascurarla fin troppo. Ed era naturale che questa protesta mo-



Digitized by Google

vesse dall'Italia». Così il Michelet poco più di un secolo fa. Oggi probabilmente possiamo valutare ancor meglio il valore e la portata del suo ultimo inciso. Possiamo cioé vedere ancor meglio le ragioni profonde per cui la protesta del Vico non poteva venire che dalla terra irrorata e alimentata per secoli da quella tradizione ininterrotta, di cui siamo venuti seguendo e segnalando le tappe ascendenti.

Anche nel mondo dello spirito e della cultura la ontogenesi è una ricapitolazione schematica della filogenesi. Vale a dire i drammi spirituali e culturali degli individui di eccezione, sono i drammi della collettività in sviluppo. Giambattista Vico, per uscire dalle angustie mentali della sua formazione scolastica, per ritrovare l'ossigeno così ormai scarseggiante nell'atmosfera delle scuole, come dei circoli letterari, doveva risalire ai grandi maestri della tradizione mediterranea. Questo lo straniò dai suoi contemporanei, per farlo familiare con Platone e Aristotele, con Tacito e con Cicerone.

Perché infastidito e irritato dalle sottigliezze vacue e verbose dei tardi scolastici, Vico è additato oggi, semplicemente e disinvoltamente, come un avversario irriducibile di quella che è la filosofia classica del Medioevo cristiano. È un confondere la grande Scolastica con le degenerazioni degli epigoni. Scrive testualmente il Vico di sé: «Egli (il Vico stesso) ebbe in sorte, per Maestro, il Padre Antonio del Balzo Gesuita filosofo nominale: ed avendo nelle scuole udito, che un buon sommolista fosse valente filosofo, e che 'l migliore, che di Sommole avesse scritto, fosse Pietro Ispano, egli si diede fortemente a studiarlo; indi, fatto accorto dal suo Maestro che Paolo Veneto era il più acuto di tutti i Sommolisti, prese anche quello per profittarvi: ma l'ingegno ancora debole da reggere a quella spezie di logica Crisippea, poco mancò che non vi perdesse; onde con suo gran cordoglio il dovette abbandonare. Da sì fatta disperazione (tanto egli è pericoloso dare a' giovani a studiar



Digitized by Google

scienze, che sono sopra la loro età) fatto disertore degli studj, ne divagò un anno e mezzo. Non fingerassi qui ciò che astutamente finse Renato delle Carte d'intorno al metodo de' suoi studj, per porre solamente su la sua Filosofia, e Matematica, ed atterrare tutti gli altri studii, che compiono la divina, ed umana erudizione: ma con ingenuità dovuta da istorico, si narrerà fil filo, e con ischiettezza, la serie di tutti gli studj del Vico, perché si conoscano le proprie, e naturali cagioni della sua tale, e non altra riuscita di letterato ».

L'agostiniano Paolo Nicoletti, il Veneto, aveva ridotto in pillole, si potrebbe dire, la logica aristotelica con le sue *Summulae* dettate nel 1428. Nel 1496 il suo testo scolastico aveva ricevuto una consacrazione ufficiale, essendo stato adottato, in virtù di un decreto pubblico, come manuale d'insegnamento nello studio padovano. Come sempre suole accadere, la riduzione, così, a proporzioni aridamente scolastiche, aveva compromesso la virtù pedagogica della tradizione aristotelica. Uno spirito precocemente ricco come quello del Vico non poteva non restarne deluso e impacciato. Si sarebbe ripreso. Ma in che modo? Si suol dare grande importanza e attribuire una valida efficienza nella formazione giovanile del Vico al gruppo napoletano di studiosi e di professionisti del Seicento cadente, in prima linea del quale troviamo Tommaso Cornelio, Lionardo di Capua, Francesco di Andrea, che veniva professando un dilettantesco ecclettismo, fatto di atomismo e di sperimentalismo, di razionalismo cartesiano e di libero pensiero, che non mancò di provocare i sospetti e i procedimenti del Santo Ufficio. Caso mai, quegli influssi esteriori non fecero altro che spingere il Vico a cercare più lontano gli stimoli e le indicazioni per il suo insaziabile bisogno di sodezza e di concretezza, così nella interpretazione dei fatti fisici come in quella dei fatti storici.

Fu soprattutto la novennale solitudine di Vatolla che gli permise di esplorare a suo agio, senza



Digitized by Google

altra guida che il proprio genio, le grandi correnti della tradizione mediterranea e di ricercare la possibilità di metterne a foco lo spirito animatore sui problemi meglio contemperati alle esigenze della cultura a lui, Vico, coetanea. Vatolla fu per Vico quel che Cassiciaco era stato altra volta per Agostino. Fu la solitudine che gli permise di vedere nell'intimo della sua coscienza e di aprire il varco a quelle esigenze che non erano soltanto le aspirazioni della sua intelligenza, ma erano anche i bisogni più imperiosi della nostra autoctona spiritualità e della nostra personale cultura in quella temperie storica. E qui veramente l'autobiografia del Vico tocca i motivi essenziali di questo suggestivo dramma interiore che è la formazione della *Scienza nuova*. Sant'Agostino aveva scritto le sue *Confessioni* a dimostrazione e a prova della sua dottrina della grazia. Calcando la mano sulle sue piccole monellerie di fanciullo; manovrando fin troppo il coltello tagliente della sua analisi spietata nelle passioni turbolente della carne, che Agostino addita come insidia permanente alla grazia di Dio; facendo di tutti i suoi giorni come lo spiegamento sinfonico di un vittorioso poema dell'azione irresistibile di Dio che redime e consola; il Vescovo d'Ippona aveva insegnato, come nessun altro, agli uomini, che la loro vita è la posta contesa di un incessante giuoco che si svolge fra Dio e Satana. Contrapponendosi più o meno consapevolmente alle *Confessioni* agostiniane, le *Confessioni* di Gian Giacomo Rousseau vorranno dimostrare un giorno, con un racconto che non manca a volte di un impudente realismo, come sono soltanto le attossicanti insinuazioni del mondo circostante che inquinano e deturpano l'originaria bontà della natura umana. Sono i due poli estremi tra cui si è spiegata per un millennio e mezzo la visione morale della cultura europea.

Giambattista Vico è ancora sulla linea di sviluppo della spiritualità mediterranea. Ne è l'ultimo rappresentante e ne è l'ultimo baluardo. Quel che



Digitized by Google

sant'Agostino aveva insegnato, basandosi sulla esperienza morale del singolo, Vico lo insegna, basandosi sull'esperienza collettiva dell'umanità. Era vecchio motivo della spiritualità cristiana che la storia subisse fasi di sviluppo e attraversasse periodi nettamente delineati, in corrispondenza con l'azione specifica delle ipostasi, viventi nel mistero dell'unica natura di Dio. Altra volta, mercé il sussidio della dialettica e della metafisica aristoteliche, i grandi maestri della Scolastica avevano tentato di dare un contenuto razionale alla teodicea, come alla antropologia e alla morale del cristianesimo. Il tentativo, inevitabile insieme e rischiosissimo, aveva prodotto i suoi compromettenti effetti. Ma, anche la storia ha la sua intima dialettica inflessibile, e in essa non ci si arresta mai a mezza strada. Giambattista Vico traduce in termini di filosofia della storia quella che era stata la visione di Tertulliano e di Ippolito, come di Gioacchino da Fiore, la visione delle diverse età del mondo, e con questo stesso assolve un compito ambivalente. Da una parte porta all'estremo limite possibile la traduzione della teologia tradizionale in teoremi razionali, e dall'altra formula il vaticinio di quella che sarà la via della possibile rinascita, quando il ciclo inevitabile delle età debba rifarsi da capo.

C'è qualche cosa di provvidenziale nell'intrecciarsi delle vie su cui si viene svolgendo la meditazione del Vico nel suo novennale ritiro di Vatolla. Ci racconta egli stesso: « Avendo dimorato quivi ben nove anni, fece (il Vico) il maggior corso degli studj suoi, profondando in quello delle leggi, e de' canoni, al quale il portava la sua obligazione: e in grazia della ragion Canonica, inoltratosi a studiar de' Dogmi, si ritrovò poi nel giusto mezzo della dottrina Cattolica, d'intorno alla materia della Grazia, particolarmente con la lezion del Ricardo Teologo Sorbonico, che per fortuna si aveva portato seco dalla libreria di suo padre; il quale con un metodo geometrico fa vedere la dottrina di sant'A-



Digitized by Google

gostino posta in mezzo, come a due estremi, tra la Calvinistica, e la Pelagiana, e alle altre sentenze, che o all'una di queste due, o all'altra si avvicinano: la qual disposizione riuscì a lui efficace a meditar un Principio di Dritto natural delle genti, il quale fosse comodo a spiegare le origini del Dritto Romano, che riguarda la Storia, e fosse conforme alla sana dottrina della Grazia, per quel che ne riguarda la Morale Filosofia. Nel medesimo tempo Lorenzo Valla, con l'occasione che da quello sono ripresi in latina eleganza i Romani Giureconsulti, il guidò a coltivare lo studio della lingua latina, dandovi incominciamento dalle opere di Cicerone... Quindi leggendo nell'Arte di Orazio che la suppellettile più doviziosa della Poesia ella si procura con la lezione de' morali Filosofi, seriosamente applicò alla Morale degli Antichi Greci, dandovi principio da quella di Aristotile; di cui più soventi fiate su varj principj d'instituzioni civili ne aveva letto, riferirsi le autorità; e in sì fatto studio avvertì, che la Giurisprudenza Romana era un'arte di equità insegnata con innumerabili minuti precetti di giusto naturale, indagati da' giureconsulti dentro le ragioni delle leggi, e la volontà de' legislatori: ma la scienza del giusto, che insegnano i morali Filosofi, ella procede da poche verità eterne, dettate in Metafisica da una Giustizia Ideale, che nel lavoro delle città tien luogo d'architetta, e comanda alle due giustizie particolari, commutativa e distributiva, come a due fabre divine, che misurino le utilità con due misure eterne, aritmetica e geometrica, siccome quelle che sono due proporzioni in matematica dimostrate. Onde cominciò a conoscere quanto meno della metà si apprenda la disciplina legale con questo metodo di studj comunale che si osserva. Perciò si dovette esso di nuovo portare alla Metafisica; ma non soccorrendolo in ciò quella di Aristotile, che aveva preso nel Suarez, né sapendone veder la cagione, guidato dalla sola fama, che Platone era il Principe de' divini Filosofi, si condusse a studiarlo da esso lui: e molto di poi,



Digitized by Google

che vi avea profittato, intese la ragione, perché la Metafisica di Aristotile non lo aveva soccorso per gli studi della Morale, siccome di nulla soccorse ad Averroe, il cui commento non fe' più umani e civili gli Arabi, di quello che erano stati innanzi, perché la Metafisica di Aristotile conduce ad un principio fisico, il quale è materia, dalla quale si educono le forme particolari, e si fa Iddio un vasellajo, che lavori le cose fuori di sé: ma la Metafisica di Platone conduce ad un principio fisico, ch'è la idea eterna, che da sé educe e crea la materia medesima, come uno spirito seminale, ch'esso stesso si formi l'uovo. In conformità di questa Metafisica fonda una sua Morale sopra una virtù, o Giustizia ideale, o sia architetta; in conseguenza della quale si diede a meditare una ideale Repubblica, alla quale diede con le sue leggi un dritto pur ideale. Tanto che da quel tempo, che il Vico non si sentì soddisfatto della Metafisica di Aristotile per bene intendere la Morale, e si sperimentò addottrinare da quella di Platone, e incominciò in lui, senz'avvertirlo, a destarsi il pensiero di meditare un dritto ideale eterno, che celebrassesi in una città universale nell'idea, o disegno della Provvidenza, sopra la quale idea son poi fondate tutte le Repubbliche di tutti i tempi, di tutte le nazioni: che era quella Repubblica ideale, che in conseguenza della sua Metafisica, doveva meditar Platone, ma per ignoranza del primo uom caduto, nol poté fare ».

« Ad un medesimo tempo lè Opere Filosofiche di Cicerone, di Aristotile, di Platone, tutte lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società, fecero che egli nulla, o assai poco si dilettasse della Morale così degli Stoici, come degli Epicurei, siccome quelle ch'entrambe sono una Morale di solitarj; degli Epicurei, perché di sfaccendati chiusi ne' loro orticelli; degli Stoici, perché di meditanti, che studiavano non sentir passione. E 'l salto, ch'egli aveva dapprima fatto dalla Logica alla Metafisica, fece che 'l Vico poco poi cu-



Digitized by Google

rasse la Fisica di Aristotile, di Epicuro, ed ultimamente di Renato delle Carte: onde si trovò disposto a compiacersi della Fisica Timaica seguita da Platone, la quale vuole il Mondo fatto di numeri, e ad esser rattenuto di disprezzare la fisica Stoica, che vuole il Mondo costar di punti, nelle quali due non è nulla di vario in sostanza, come poi si applicò a ristabilirla nel libro *De Antiquissima Italorum sapientia:* e finalmente a non ricevere né pur per giuoco, né per serietà le Fisiche meccaniche così di Epicuro, come di Renato, che sono entrambe di falsa posizione ».

Reduce dalla sua solitudine di Vatolla, di cui il Vico aveva profittato per compiere una così proficua scorribanda nel cielo delle più antiche tradizioni spirituali mediterranee, si sarebbe potuto immaginare che la più brillante carriera accademica avrebbe sorriso al giovane maestro. E invece il Vico egli stesso ci ricorda come fu ricevuto a Napoli quale « forestiere nella sua patria ». La patria sua cominciava ad andare appresso alle ultime mode culturali straniere. La Controriforma, strano paradosso, se aveva rafforzato le capacità di resistenza della tradizione cattolica alle infiltrazioni dello spirito riformato, aveva però in pari tempo infiacchito e depauperato la struttura intima della tradizionale nostra spiritualità, fatta di fragilissimi equilibri instabili fra posizioni in contrasto. Vico avrebbe dovuto essere accolto, come già Varrone ai tempi di Cicerone, come maestro riconducente alla loro casa transfughi e dispersi. Invece Vico dovette essere guardato con sussiego e diffidenza. Egli stesso ci racconta: « Si ritrovò a Napoli (Vico parla sempre di sé in terza persona) sul più bello celebrarsi dagli uomini letterati di contro la Fisica di Renato: quella di Aristotile e per sé, e molto più per le alterazioni eccessive degli scolastici, era già divenuta una favola: la Metafisica, che nel cinquecento aveva allogato nell'ordine più sublime della letteratura i Marsilj Ficini, i Pici della Mirandola, ambedue



Digitized by Google

gli Augustini, e Nifo, e Steuco, i Giacopi Mazzoni, gli Alessandri Piccolomini, i Mattei Acquavivi, i Franceschi Patrizj, ed aveva tanto conferito alla Poesia, alla Storia, all'Eloquenza, che tutta Grecia, nel tempo che fu più dotta, e ben parlante sembrava essere in Italia risurta; era ella riputata degna da star racchiusa ne' Chiostri; e di Platone soltanto si arrecava alcun luogo in uso della Poesia, o per ostentare un'erudizion da memoria: si condannava la Logica Scolastica, e si approvava riporsi in di lei luogo gli elementi di Euclide: la Medicina per le stesse mutazioni de' sistemi di Fisica era decaduta nello Scetticismo; e i Medici avevano incominciato a stare sull'*acatalepsia*, o sia incomprendevolità del vero circa la natura de' morbi, e sospendersi sull'Epoca, o sia sostentazion dell'assenso a darne i giudizj, e adoperarvi efficaci rimedj: e la Galenica, la quale coltivata innanzi con la filosofia Greca, e con la Greca lingua, aveva dato tanti medici incomparabili, per la grande ignoranza de' suoi seguaci di questi tempi, era andata in un sommo disprezzo: gl'Interpreti antichi della ragion civile eran caduti dall'alta loro riputazione nell'Accademia, e salitivi gli eruditi moderni con molto danno del Foro: perché quanto questi sono necessarj per la critica delle leggi Romane; altrettanto quelli bisognano per la Topica legale nelle cause di dubbia equità. »

Ma, si sa. Ci sono spiriti che recano in sé stessi, serrata e imperiosa, una vocazione indeclinabile, che è una consegna precisa. Nulla li può allontanare dal compito loro segnato dal destino: non la solitudine esteriore, non le ristrettezze della vita quotidiana, non l'insuccesso ostinato e insidioso, non la sproporzione fra l'ideale che li corrode e i mezzi messi dagli uomini a disposizione del loro ministero. Reduce da Vatolla appena ventisettenne, Giambattista Vico si trova nella necessità di provvedere ai bisogni della sua povera famiglia. Qualcuno gli diede il consiglio di entrare in un Ordine religioso e di aspirare al sacerdozio.



Digitized by Google

Ma il sacerdozio non è che un sigillo esteriore su una vocazione che isola dalla massa, proprio per meglio servirla, e ci sono sacerdozi che non hanno bisogno di investitura esteriormente riconoscibile. La missione del genio non è un sacerdozio, vale a dire una estrazione dalla massa, per meglio mettere a disposizione di questa, non per il presente, ma per l'avvenire, le divinazioni piovute dall'alto? Il suo sacerdozio Giambattista Vico se lo portava nel cuore. Qualunque fosse per essere la sua posizione nel mondo, egli, come tutti i grandi maestri di questa impareggiabile tradizione che è la spiritualità mediterranea, sarebbe stato il sacerdote di una rivelazione di cui avrebbero tesaurizzato i futuri.

Costretto per le sue difficoltà finanziarie ad accettare commissioni precarie e discontinue di lavori letterari a pagamento, Giambattista Vico si venne inconsapevolmente alimentando in cuore quella che sarebbe stata la grande conquista culturale della *Scienza nuova*. In seguito a concorso era nominato nel gennaio del 1699 lettore di eloquenza all'università, modesta incombenza, compensata con una prebenda più che modesta. Fra i compiti principali della cattedra, così stridentemente inferiore alle capacità del neo-docente, c'era quello di apprestare, per l'inaugurazione di ogni anno accademico, una solenne prolusione. Per sei anni presso che ininterrotti Giambattista Vico tenne così sei orazioni inaugurali che egli doveva più tardi disdegnare e che invece racchiudono, *in nuce*, le linee fondamentali della sua missione culturale. Bisogna consultarle per farsi un'idea approssimativa delle linee direttive del suo pensiero e della conformità di questo ai dati centrali e inalterabili della nostra tradizione. Vico stesso, nella sua Autobiografia, ha ritenuto degno delle sue rievocazioni fissarne schematicamente il contenuto.

La prima orazione, recitata il 18 ottobre 1699, ammoniva « a coltivare la forza della nostra mente



Digitized by Google

divina in tutte le sue facoltà » argomentando che la cognizione e la introspezione dell'uomo sono elementi indispensabili e insurrogabili per una sempre più desta e vagliata conoscenza dell'universo. Vico stesso ne riduce schematicamente il contenuto così: « Pruova la mente umana in via di proporzione essere il dio dell'uomo, come Iddio è la mente del tutto: dimostra le meraviglie delle facoltà della mente partitamente, o sieno sensi, o fantasia, o memoria, o ingegno o raziocinio, come operino con divine forze di speditezza, facilità, ed efficacia, e ad un medesimo tempo diversissime cose, e moltissime: che i fanciulli vacui di pravi affetti e di vizi, di tre o quattro anni, trastullando, si ritrovano aver già appresi gli intieri lessici delle loro lingue native: che Socrate non tanto richiamò la morale filosofia dal cielo, quanto esso vi innalzò l'animo nostro: e coloro i quali con le invenzioni furono sollevati in cielo fra gli dei, quelli sono l'ingegno di ciascuno di noi: che sia meraviglia esservi tanti ignoranti, quando, come il fumo agli occhi, la puzza al naso, così sia contrario alla mente il non sapere, l'essere ingannato, il prendere errore: onde sia da sommamente vituperarsi la negligenza, che non siamo dottissimi in tutto, unicamente perché non vogliamo esserlo; quando col solo volere efficace trasportati da estro facciamo cose, che dopo fatte l'ammiriamo come non da noi, ma fatte da un Dio. E perciò conchiude che se in pochi anni un giovanetto non ha corso tutto l'orbe delle scienze, sia egli avvenuto, o perché egli non ha voluto, o se ha voluto, sia derivato per difetto dei maestri o di buon ordine di studiare o di fine degli studi altrove collocato, che di coltivare una specie di divinità dell'animo nostro ».

Negli anni successivi Giambattista Vico tornava con le sue dissertazioni inaugurali a svolgere temi che investivano in pieno tutto quello che potesse rappresentare una deviazione dal compito di educare lo spirito ad un sempre più profondo discoprimento di sé e dell'altro da sé, perché solo



Digitized by Google

nell'arricchimento della cultura, nell'impinguamento della spiritualità, nell'acquisizione della pietà, l'uomo poteva raggiungere la méta fissata da Dio, che fuori di noi e dentro di noi spinge le realtà all'attuazione piena delle potenzialità che Egli vi ha installato.

Particolarmente importante per la determinazione dei principî che guidano l'indagine indefessa del Vico, l'orazione VI, pronunciata nello autunno del 1707. Qui le prime ricerche vichiane intorno alle tradizioni antropologiche della chiesa, si rifrangono in una serie di prospettive aperte sulle possibilità umane di uscire dalla inferiorità in cui tiene l'uomo l'eredità della colpa. Riassumendo rapidamente nella sua registrazione autobiografica il contenuto della sua prolusione, Vico scrive: « Qui (l'oratore) fa entrare gli uditori in una meditazione di sé medesimi che l'uomo in pena del peccato, è diviso dall'uomo con la lingua, con la mente, e col cuore: con la lingua, che spesso non soccorre, e spesso tradisce le idee, per le quali l'uomo vorrebbe, e non può unirsi con l'uomo; con la mente, per la varietà delle opinioni nate dalla diversità de' gusti de' sensi, ne' quali l'uomo non conviene con altr'uomo; e finalmente col cuore, per lo quale corrotto, nemmeno l'uniformità de' vizi concilia l'uomo con l'uomo. Onde pruova, che la pena della nostra corruzione si debba emendare con la virtù, con la scienza, l'eloquenza; per le quali tre cose unicamente l'uomo sente lo stesso che altr'uomo: e ciò per quello s'attiene al fine degli studi. Per quello riguarda l'ordine di studiare, pruova, che siccome le lingue furono il più potente mezzo di formare l'umana società; così che dalle lingue deono incominciarsi gli studi, poiché elle tutte s'attengono alla memoria, nella quale vale mirabilmente la fanciullezza: l'età de' fanciulli debole di raziocinio, non con altro si regola che con gli esempi, che devono apprendersi con vivezza di fantasia per commuovere, nella quale la fanciullezza è meravigliosa; quindi i



Digitized by Google

fanciulli si devono trattenere nella lezione della Storia così favolosa, come vera: è ragionevole l'età de' fanciulli, ma non ha materia di ragionare: s'addestrino all'arte del buon raziocinio nelle scienze delle misure, che vogliono memoria e fantasia, e insieme spossan loro la corpolenta facoltà dell'immaginativa, che robusta è la madre di tutti i nostri errori e miserie; nella prima gioventù prevagliono i sensi, e ne trascinano la mente pura; si applichino alle Fisiche, che portano alla contemplazione dell'Universo de' corpi, ed han bisogno delle Mattematiche per la scienza del sistema mondano: quindi alle vaste idee corpolenti fisiche, e dalle delicate delle linee e de' numeri si dispongano ad intendere l'infinito astratto in Metafisica con la scienza dell'ente e dell'uno, nella quale conoscendo i giovani la lor mente si dispongono a ravvisare il loro animo; e in seguito di eterne verità il vedean corrotto, per potersi disporre ad emendarlo naturalmente con la Morale in età, che già han fatto alcuna sperienza, quanto mal conducano le passioni, quali sono in fanciullezza violentissime: ed ove conoscano, che naturalmente la Morale pagana non basti, perocché ammansisca, e domi la filautia, o sia l'amor proprio; ed avendo in Metafisica sperimentato, intender essi più certo l'infinito, che 'l finito, la mente che 'l corpo, Iddio che l'uomo, il quale non sa le guise, come esso si muova, come senta, come conosce; si dispongano con l'intelletto umiliato a ricevere la rivelata Teologia; in conseguenza di cui discendano alla Cristiana Morale, e così purgati si portino finalmente alla Cristiana Giurisprudenza ».

Quei cotali che credono di potersi far forti di queste energiche enunciazioni vichiane sulla natura analogicamente divina della virtù cogitante dello uomo per scorgere in lui quasi un antesignano di quelle più tarde espressioni dell'idealismo germanico che fan dello spirito pensante e progressivamente autocosciente l'unica realtà in cui si risolve e si celebra il reale, possono indulgere a simile



Digitized by Google

valutazione solo per ignoranza di quel che è stato sempre il contenuto originario della nostra visione mediterranea dell'universo, e per una imperdonabile oblivione dei punti stessi di riferimento a cui il Vico si riporta. Come siamo venuti constatando attraverso questa progressiva evocazione dei principali rappresentanti della nostra tradizione culturale, i nostri maestri hanno sempre riconosciuto nel *logos* operante nel pensiero umano un principio trascendente che solleva la percezione dei sensi ad un superiore dominio di realtà universali. Ma questi nostri maestri non hanno fatto mai del pensiero una attività, creante l'oggetto stesso della propria contemplazione; non hanno mai colmato e annullato l'abisso che separa l'« altro da noi » sussistente ed eterno, dalla precaria sua rifrazione nella virtù, per cui il soggetto umano pensante astrae dalla formicolante esperienza del sensibile, l'immagine dell'universale. Vico non si discosta di un pollice da questa basilare posizione della gnoseologia tradizionale. Si dà esagerata ed ambigua importanza alla sua identificazione del *verum-factum*, alla sua asserzione cioè che *conditio sine qua non* per conoscere nella sua concreta intimità una cosa, sia il crearla e il farla, come si verifica alla perfezione soltanto nella matematica. Ma si dimentica che un presupposto di questo genere Giambattista Vico lo solleva di contro alla gnoseologia cartesiana, che pone la verità nell'idea chiara e distinta di una cosa, e che quindi fa già del pensiero consapevole di sé un principio di tendenziale identificazione fra il conoscente e il conosciuto. In realtà, con la sua teoria del *verum-factum* e con l'additare la forma perfetta di conoscenza nella conoscenza della matematica, Giambattista Vico non fa altro che riecheggiare la prima affermazione gnoseologica della tradizione mediterranea, che con Pitagora aveva creduto di poter individuare negli infallibili rapporti numerici la sostanza intima delle cose universe, dal mondo dei fenomeni sensibili al mondo dei fenomeni inter-



Digitized by Google

umani nella storia. Caso mai, è da scorgere in Giambattista Vico una reviviscenza di quell'esagerato idealismo platonico che, per amore di assolutezza, aveva dato all'idee universali, che sono il telaio stesso di qualsiasi visione metafisica dell'universo, una concreta sussistenza nel mondo assoluto della trascendenza iperurania.

Scrive Giambattista Vico nella sua biografia: « Per le verità eterne, che non sono da noi, e non hanno dipendenza dal corpo nostro, dobbiamo intendere essere principio delle cose tutte un'idea eterna, tutta scevera da corpo, che nella sua cognizione, ove voglia, crea tutte le cose in tempo, e le contiene dentro di sé, e contenendole le sostiene. Dal qual principio di Filosofia stabilisce in Metafisica, le sostanze astratte aver più di realtà, che le corpolenti; ne deriva una morale tutta ben disposta per la civiltà: onde la scuola di Socrate e per sé, e per gli suoi successori diede i maggiori lumi della Grecia in entrambe le arti della pace, e della guerra, e applaudisce alla Fisica Timaica, cioè di Pitagora, che vuole il Mondo costar di numeri, che sono in un certo modo più astratti de' punti metafisici, ne' quali diede Zenone per ispiegarvi sopra le cose della natura, come poi il Vico nella sua Metafisica il dimostra ».

Sta il fatto che gli interessi più assillanti di Giambattista Vico non eran quelli che investivano problemi gnoseologici e strettamente metafisici. Come sempre nella nostra tradizione spirituale, la filosofia, come la vita, si presentava a lui come un insieme di incognite da risolvere, più vasto di quello costituito dalla natura delle realtà fisiche fuori di noi. Come sempre nella nostra tradizione, l'ordine della realtà non gli si offriva soltanto come semplice raffigurazione genetica e geometrica dei fenomeni, bensì anche come intuizione dei loro fini. Le attività dello spirito non gli si offrivano come zone impenetrabilmente chiuse l'una all'altra, ma come zone intercomunicanti. Qualche cosa del resto intorno a lui lo sollecitava ad uscire dal chiuso delle indagini strettamente ontologiche.



Digitized by Google

Alfredo Oriani, quando ha parlato di Giambattista Vico nella sua « Lotta politica in Italia » ha, come sempre, con pochissimi tratti felici, individuato la molla soggiacente della sua speculazione e della sua ansietà culturale: « Vico, egli ha scritto, che ha tutto spiegato col modello ideale di Roma, giungendo al medioevo e vedendolo finire nelle monarchie del proprio tempo, nelle quali si risolve la barbarie eroica della feudalità, si arresta. Dove va l'Europa? Il grande solitario, che aveva interrogato tutto il mondo, forzandone il silenzio coll'insistenza del proprio genio, non osa rispondere; un'ombra fredda gli discende sul pensiero e, velandogli intorno tutte le forme della vita, gli insinua nel cuore un terrore di cimitero. Oramai tutto è decadenza: i cartesiani gli ricordano le sterili filosofie di Roma decrepita; l'individualismo rivoluzionario che si avanza non gli pare più che egoismo frammentario; il sensismo di Locke gli sopprime la morale; la nuova fisica gli toglie Dio. Tutto è finito, il circolo fatale sta per chiudersi, e Vico vecchio, ignorato, ignorante del proprio mondo, incapace di comprendere l'Italia, di osservare l'Europa, di sorprendere il progresso della politica e della civiltà mondiale, circondato da tutte le macerie, colle quali ha ricostrutta la storia eterna, soccombe come un titano dell'epoca divina sotto le rovine delle montagne da lui stesso lanciate contro il cielo... Vico, italiano senza un'Italia che potesse colla propria vita nazionale imporre al suo genio il senso della realtà, doveva creare e smarrirsi necessariamente nelle astrazioni. Il suo diritto universale e la sua storia eterna non potevano arrivare alla teorica intera del progresso, quando intorno a lui la vita politica tramontava nella più ignobile decadenza. Vico in Germania, in Inghilterra, in Francia, circondato, aiutato dall'immensa creazione politica, scientifica e filosofica di quelle nazioni, avrebbe creato un capolavoro degno di contendere colla *Divina Commedia*. Solo, incompreso ed incomprensibile, ignorato ed igno-



Digitized by Google

rante del proprio tempo, si chiuse in se medesimo, radunò tutta l'antichità per lui conoscibile e soffocò nel circolo, che imponeva alla storia. Ma suicidandosi in una meditazione, nella quale i lampi aumentavano fatalmente l'oscurità, violentando il passato, aperse l'avvenire senza vederlo, più infelice di Mosé che poté scorgere dal Tabor la terra promessa, ingenuo come Colombo che, scoperta l'America, sognava la restituzione di Gerusalemme alla cattolicità. L'Italia non si accorse di lui, come non si era accorta di Dante, non aveva creduto a Colombo, ascoltato Machiavelli, compreso Michelangelo, protetto Galileo, difeso Bruno, come doveva abbandonare fra poco Pietro Giannone nella carcere di Tommaso Campanella. In una nazione, condannata a una grandezza puramente ideale, il genio deve essere incompreso o tradito, mentre la realtà non può prestare alcun appoggio a' suoi tentativi o giovarsi immediatamente delle sue scoperte. Così l'Italia tradiva o ignorava i propri pensatori ».

Nel suo iracondo pessimismo, Alfredo Oriani, punto nella intimità della sua coscienza dall'amarezza del suo diuturno disinganno, si spinge, probabilmente se non certamente, un po' troppo oltre in questa sua enumerazione della resistenza opposta pertinacemente dall'Italia alla voce dei suoi grandi maestri. Non tutto è grano sull'aia della sua tradizione e d'altro canto, solo nei secoli più recenti l'Italia sembra essersi andata discostando dalle pure fonti del suo secolare magistero. La corrosione dei suoi più insigni abiti mentali, delle aspirazioni più alte a norma dei principi e dei criteri che hanno guidato per millenni la costituzione della sua unità spirituale, è fenomeno recente. Probabilmente proprio Vico è stato il primo ad annunciare, con le leggi della sua stessa filosofia della storia che viene pertanto assumendo valore di presagio chiaroveggente, come, contaminando le presupposizioni ideali normative della sua storia e della sua spiritualità, l'Italia sarebbe stata



Digitized by Google

un giorno vittima di una nuova barbarie. Ultimo rappresentante di una tradizione che si andava spegnendo solo per una aberrante deviazione del nostro senso morale e storico, Giambattista Vico avrebbe potuto essere designato come precursore e annunciatore di quella barbarie concettuale, che egli invece additava come uno svolto inevitabile, ma sconfinatamente funesto sul cammino della nostra decadenza.

Era partito dall'assimilazione paziente e amorosa di Tacito e di Platone. Tacito era stato il suo primo amore, perché questi « con una mente metafisica e incomparabile, contempla l'uomo qual'è ». E, strana cosa, Tacito con la sua descrizione della barbarie germanica, gli avrebbe offerto il destro di ricostruire *sub specie aeternitatis*, la forma tipica della primitiva età barbarica della umanità in genere. Alla descrizione dell'uomo qual'è, fatta da Tacito, Vico aveva potuto, sulle orme di Platone, contrapporre la descrizione dell'uomo quale deve essere. Lo ricorda egli stesso nella sua autobiografia: « Come Platone si diffonde in tutte le parti dell'onestà che compiono l'uom sapiente di idea; così Tacito discende a tutti i consigli dell'utilità, perché tra gli infiniti regolari eventi della malizia e della fortuna si conduca a bene l'uom sapiente di pratica. E l'ammirazione con tal aspetto di questi due grandi autori era nel Vico un abbozzo di quel disegno, sul quale egli poi lavorò una Storia ideale eterna, sulla quale corresse la Storia universale di tutti i tempi, conducendovi sopra certe eterne proprietà delle cose civili, i cominciamenti, stati, decadenze di tutte le nazioni: onde se ne formasse il Sapiente insieme e di sapienza riposta, qual'è quel di Platone, e di sapienza volgare, qual'è quello di Tacito ». Più tardi, Giambattista Vico si imbatteva in Francesco Bacone e in Ugo Grozio. Li giudicava degni di figurare insieme agli altri due che avevano foggiato durevolmente gli indirizzi del suo pensiero. In realtà essi, Grozio in particolare, non facevano altro che imprimere un



Digitized by Google

suggello definitivo alla maturata concezione storica che il Vico era venuto, per un processo in tanta parte subcosciente, apprestando e organando in tutte le sue parti. Non è senza significato che l'anno stesso in cui vedeva la luce a Napoli la *Scienza nuova prima*, Giambattista Vico scriveva la prima parte della sua autobiografia.

Vi diceva fra l'altro: « Con questi studj, con queste cognizioni, con questi quattro Autori, ch'egli ammirava sopra tutt'altri, con desiderio di piegarli in uso della Cattolica Religione, finalmente il Vico intese, non esservi ancora nel Mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior Filosofia, qual'è la Platonica subordinata alla Cristiana Religione, con una Filologia, che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l'altra delle cose: e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta, che sì fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de' sapienti delle Accademie, e le pratiche de' sapienti delle Repubbliche, ed in questo intendimento egli tutto spiccossi dalla mente del Vico quello, ch'egli era ito nella mente cercando nelle prime Orazioni augurali; ed aveva dirozzato pur grossolanamente nella Dissertazione *De nostri temporis studiorum ratione* e con un poco più di affinamento nella Metafisica ».

Quel che pochi decenni prima era stato il problema affrontato da Bossuet col suo *Discorso sulla Storia universale*, il problema cioè della dialettica della storia e del suo marciare sotto la guida di principî eterni, sotto la guida di un'assistenza provvidenziale, è il problema stesso che Giambattista Vico si pone nella sua *Scienza nuova*. In Bossuet il problema aveva trovato una trattazione oratoria troppo appassionatamente apologetica. Vico lo affronta con una vastità di erudizione, con una lucidità di intuito, con una rapidità di comparazioni e di avvicinamenti, che fanno della *Scienza nuova* un prodigio di vastità



Digitized by Google

e di chiaroveggenza. Non importano la caducità di tante sue parti, la fragilità di tanti avvicinamenti. Quel che conta e quel che rimane è la solidità della costruzione globale e la profondità della animazione unica. Vico ha visto come nessuno, al declinare della nostra tradizione millenaria, quel che di solenne aveva costruito la nostra cultura in passato e quel che sarebbe stato il destino fatale del ciclo ricorrente della civiltà nel mondo.

Anche i grandi interpreti della storia che la tradizione cristiana ed ecclesiastica aveva generato in passato, avevano intravisto le leggi immanenti dei cicli spirituali. E l'avevano raffigurati sotto l'égida e sotto la tutela di quelle ipostasi divine, che la prima filosofia della storia cristiana aveva visto come categorie storico-filosofiche del procedere degli uomini, attraverso il corso dei secoli. I vecchi teologi latini e romani del terzo secolo avevano interpretato il dogma trinitario come un simbolo trascendentale delle varie economie che si succedono nel tempo e nell'ora cruciale del medioevo ecclesiastico Gioacchino da Fiore aveva sognato l'avvento della terza età nello Spirito. Gli eventi avevano miseramente smentito i presagi del veggente calabrese. Ora, a distanza di mezzo millennio, la storia postulava una nuova interpretazione. Quando e come ci si sarebbe affrancati dalla nuova barbarie? Perché, a differenza incolmabile da tutto l'ottimismo sociale e culturale a cui euforicamente si abbandona quell'idealismo germanico di cui si vorrebbe vedere in Vico un precursore ed un antesignano, Giambattista Vico ha del corso degli umani eventi il medesimo senso drammatico e tragico, che aveva avuto ai suoi inizi la tradizione biblica come aveva avuto la più venerabile tradizione sacrale della cultura ellenica.

L'umanità è emersa faticosamente dalla barbarie in virtù unicamente del suo terrore e del suo orrore. È lo sgomento dinanzi al fulmine che rivela ai giganti le potenze superiori. Chi ha detto



Digitized by Google

che l'origine dell'idolatria è nell'impostura? In realtà l'idolatria è figlia della credulità atterrita. Solo una religione tutta impastata di terrore e di sgomento fu capace di domare nei primitivi uomini belluini lo stupido orgoglio della forza. Descrivendo la vita degli uomini dopo il diluvio, sordidi nella loro solitudine, bestiali nella loro vita selvaggia, Vico non fa che applicare alla prima convivenza umana le descrizioni che Tacito ci dà della Germania dei suoi tempi.

I nostri studiosi di Vico che vanno per la maggiore si sono compiaciuti di enumerare a loro libito le grandi « discoverte » vichiane che vanno dal campo della gnoseologia attraverso la estetica alla filosofia del linguaggio, alla filosofia del mito, a quella della politica e della religione. In realtà Vico non ha fatto che una grande, sola memorabile discoverta, ed è quella che consiste nell'aver creato una « teologia civile ragionata della Provvedenza divina ».

Vico stesso l'ha proclamato in tutte lettere: nello « stabilimento dei principî » agli inizi della sua Scienza nuova ha scritto: « Perciò questa Scienza per uno de' suoi principali aspetti dev'essere una Teologia Civile Ragionata della Provvedenza Divina; la quale sembra aver mancato finora: perché i Filosofi o l'hanno sconosciuta affatto, come gli Stoici, e gli Epicurei; de' quali questi dicono, che un concorso cieco d'atomi agita, quelli, che una sorda Catena di cagioni, e d'effetti strascina le faccende degli uomini; o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose; onde Teologia Naturale essi chiamano la Metafisica; nella quale contemplano questo attributo di Dio; e'l confermano con l'Ordine fisico, che si osserva ne' moti de' corpi, come delle sfere, degli elementi, e nella cagion finale sopra l'altre naturali cose minori osservata. E pure sull'Economia delle cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà della voce; con la quale la Provvedenza fu appellata Divinità, da divinari, indo-



Digitized by Google

vinare, ovvero intendere o'l nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o'l nascosto degli uomini, ch'è la coscienza; ed è quella, che propriamente occupa la prima, e principal parte del subbjetto della Giurisprudenza, che son le Cose divine: dalle quali dipende l'altra, che 'l compie, che sono le cose umane. Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto istorico della Provvedenza; perché dee essere una Storia degli Ordini, che quella senza verun'umano scorgimento, o consiglio, o sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del Gener'Umano; che quantunque questo Mondo sia stato criato in tempo, e particolare, però gli Ordini, ch'Ella v'ha posto, sono universali, ed eterni ».

Poiché Vico asserisce che « questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini » è venuto di moda indicare in lui un precursore dello storicismo immanentistico. È il più grossolano fraintendimento della fondamentale posizione spirituale della Scienza nuova. Tutta la filosofia vichiana è imbevuta e sorretta dal concetto della causalità. Per quanto non sempre palesamente e scopertamente Vico attinge ai migliori filoni della nostra tradizione mediterranea nell'immaginarsi e nel disegnare la struttura intima del mondo umano e storico. Le sue « degnità » così filosofiche come filologiche sono tutte trascrizioni appropriate e contemperate alle esigenze culturali del tempo dei vecchi postulati che avevano per secoli e secoli impresso una direttiva e offerto una organica trama alla visione del mondo e alla raffigurazione dei rapporti umani di cui si era alimentata la spiritualità culturale del nostro mondo mediterraneo. Noi l'abbiamo visti all'atto pratico questi principi e questi postulati esercitare costantemente e invariabilmente la loro azione. Abbiamo visto così come concetto cardine nella nostra concezione del reale era stato ed era il concetto di causa. Ed è ancora il concetto di causa che presiede alla filosofia storica del Vico. La Provvidenza è la causa



Digitized by Google

prima dell'ordine costante delle cose come della dialettica infallibile della storia. Se gli uomini sono gli artefici immediati della loro civiltà e dei cicli attraverso cui questa civiltà infallibilmente trascorre, c'è al di là della loro causalità finita una misteriosa causalità infinita che tutto dall'alto vigila e presiede. Naturalmente per cogliere il sentore di questa causalità trascendente occorre sottrarsi alla malia seducente e ingannevole dei sensi per dischiudere ad uno sguardo superiore la pupilla dell'occhio interiore. L'aveva detto Eraclito che fallace e barbarica è la testimonianza dei sensi. Lo ripete a suo modo Giambattista Vico: « L'uomo per l'indefinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sè regola dell'universo ». E l'ignoranza è soprattutto acquiescenza all'esperienza sensibile e ripudio della conoscenza supersensibile. « La filosofia, soggiunge il Vico, per giovare al genere umano de' sollevare e reggere l'uomo caduto e debole. Non convellergli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione ».

Commentando questa degnità, Giambattista Vico assume una posizione che ricorda riconoscibilmente da presso quella di Cicerone nel *De natura deorum*. Scrive Vico: « Questa degnità allontana dalla scuola di questa scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento dei sensi e gli epicurei, che ne fanno regola; ed entrambi niegano la Provvedenza, quelli faccendosi strascinare dal Fato, questi abbandonandosi al caso; e i secondi oppinando, che muojano l'anime umane coi corpi; i quali entrambi si dovrebbero dire Filosofi Monastici, o solitari: e vi ammette i Filosofi Politici, e principalmente i Platonici; i quali convengono con tutti i Legislatori in questi tre principali punti: che si dia Provvedenza Divina: che si debbano moderare l'umane passioni, e farne umane virtù: e che l'anime umane sien'immortali; e 'n conseguenza questa Degnità ne darà gli tre Principî di questa Scienza ».

Nulla di più offensivo alla leale dignità e nobiltà dello spirito vichiano che immaginare e insi-



Digitized by Google

nuare che le sue dichiarazioni di fede nella Provvidenza e nella sua incessante vigilanza sugli uomini siano calcolate e cautelate precauzioni assunte per schivare le possibili opposizioni curiali. Tutta la grande costruzione di Giambattista Vico poggia sulla fede inalterabile in una sapienza trascendente che, come ha impresso un ordine e un ritmo alla mole dell'universo fisico, così accompagna sostiene e dirige ad una méta infallibile il faticoso andare degli uomini nella storia. La visione morale vichiana non ha nulla del soggettivismo etico che sarà caratteristico del cosidetto idealismo germanico. Giambattista Vico distingue nettamente e recisamente quel che è da quel che dovrebbe essere e a norma dei postulati mai obliati della millenaria tradizione della nostra spiritualità riconosce nelle leggi stesse della vita associata la norma rivelata. Aveva scritto Eraclito: « Se voi prestate ascolto non alla mia parola, ma al verdetto della ragione voi riconoscerete che è sapiente consiglio riconoscere che tutto è uno ». E le degnità storiche di Vico son tutte un solenne riconoscimento della validità normativa e della sapienza riposta che sussistono nel corso stesso della umanità.

« La filosofia, sentenzia Vico, considera l'uomo quale deve essere, e si non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella Repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo. La Legislazione considera l'uomo, qual'è, per farne buoni usi nell'umana società; come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizj, che portano a travverso tutto il Gener'Umano, ne fa la milizia, la mercatanzia, e la Corte; e si la fortezza, l'opulenza, e la sapienza delle Repubbliche; e di questi tre grandi vizj, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la Terra, ne fa la Civile Felicità..... Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una Nazione, o da tutto il Gener'Umano.



Digitized by Google

...Idee uniformi nate appo intieri popoli tra esso loro non conosciuti, debbon'avere un motivo comune di vero.... Natura di cose altro non è, che nascimento di esse in certi tempi, e con certe guise; le quali sempre, che sono tali, indi tali, e non altre nascon le cose ».

Anche di queste degnità vichiane si è fatto abuso intravedendovi una identificazione che Vico non avrebbe mai tollerato, fra l'accadimento empirico e l'essenza ideale delle realtà. Fedele invece all'orientamento mai smentito delle nostre tradizioni culturali e spirituali Vico non rinnega la portata del fatto empirico e la necessità della sua registrazione oggettiva e scrupolosa ma si guarda bene dal confonderlo con una qualsiasi norma assoluta, si guarda bene dal dissipare la consistenza trascendentale della realtà nella sua molecolare disseminazione nel tempo. Se questo mondo civile come egli scrive « egli certamente è stato fatto dagli uomini onde se ne possono perché se ne debbono ritrovare i principî dentro le modificazioni della nostra mente umana, questo non vuol dire che lo spirito sia realtà esaurita nel suo stesso spiegamento del tempo. »

Noi abbiamo visto come Aristotele non difformemente da Platone colloca alle origini della scienza umana un senso sacrale e misterico dell'universo. Vico dal canto suo vede nel terrore dei giganti al cospetto dei più sorprendenti fatti fisici la prima evasione dalla barbarie. Il senso del *tremendum* è da lui individuato come la prima molla della spiritualità umana. Non c'è civiltà che non abbia alla sua prima sorgente il senso del divino. E l'ateismo secondo Vico non è stato mai capace di creare alcunchè di solido e di umano. E registrando l'opinione di quei cotali che credono di poter asserire che « se fussero al mondo filosofi che in forza della ragione, non delle leggi vivessero con giustizia al mondo non farebbero uopo Religioni », Vico sdegnosamente commenta: « Queste sono novelle di viaggiatori che procurano smaltimento a' lor libri, con mostruosi ragguagli ».



Digitized by Google

La professione di fede di Vico è solenne ed esplicita: « Dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio; della quale non sieno privi gli uomini, quantunque selvaggi, fieri, ed immani: tal cognizione dimostriamo esser questa; che l'uomo caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della Natura, desidera una cosa superiore, che lo salvasse: ma cosa superiore alla Natura è Iddio: e questo è il lume, ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini. Ciò si conferma con questo comune costume umano, che gli uomini libertini invecchiando, perché si sentono mancare le forze naturali, divengono naturalmente religiosi ».

È solo alla luce di questi principî direttivi, sulla base di queste inconcusse presupposizioni che si può in maniera non inadeguata, valutare la posizione di Giambattista Vico nello sviluppo drammatico del mondo moderno e circoscrivere il suo significato nella parabola delle nostre tradizioni mediterranee. Noi abbiamo visto come con una organicità in cui è impossibile scoprire interstizi, la nostra tradizione si è venuta progressivamente costituendo dai primi tentativi jonici di discoprire la dialettica causale nel mondo alla elaborazione della sintesi aristotelica. Abbiamo visto questa sintesi aristotelica trasmigrare nel mondo latino e fruttificarvi in pieno sotto la ispirazione della rivelazione cristiana. Abbiamo visto come con la sua concezione del Regno di Dio, insieme e complesso dei valori trascendenti, il Cristianesimo ha offerto il modo alla filosofia politica di Platone di trovare una sua realizzazione. Socrate nel dialogo « Il Gorgia » aveva contrapposto i cuochi ai medici nello spiegamento e nella disciplina della vita associata. Tutto il progresso della civiltà dall'epoca dei giganti all'epoca dei giuristi non aveva avuto la sua linea continuativa nello sforzo costante e sempre più addestrato per far sì che alla tecnica empirica delle leggi empiriche e delle discipline esteriori si abbinassero e si affiancassero le discipline pedagogiche e curative dei maestri nello



Digitized by Google

spirito? La Chiesa aveva rappresentato con il suo programma della divisione dei poteri il tentativo migliore per la costituzione di due città che vivendo mescolate insieme premunissero gli uomini dal cadere nell'agguato della bestialità che sta sempre loro alle calcagna. Ma ci si può salvare in maniera duratura e invulnerabile dalla ricaduta nella barbarie?

I vecchi teologi del cristianesimo in base alle dottrine trinitarie avevano avuto la possibilità, non appena avevano avvertito nell'aria il sentore della nuova barbarie segnata da un rinnovato sopravvento di cuochi su medici e da un fatale sconfinamento di medici nella categoria dei cuochi, di fare appello ad una sopravveniente economia dello Spirito che riportasse la pericolante caduta degli uomini alle norme e agli ideali della superiore giustizia del Regno di Dio. Ma ormai anche simile appello mistico alla terza età dello spirito era diventato impossibile. Una terza età si profilava all'orizzonte, ma era una terza età di barbarie nella violenza e nella sopraffazione.

La filosofia della storia di Giambattista Vico è qualcosa più che una filosofia, è la profezia della nuova età. C'è qualcosa – e non lo si è considerato abbastanza – di apologetico nella descrizione, che Giambattista fa della prima età degli uomini, quando la vita non fu altro che una serie di atti muti di religione. Il senso numinoso dell'altro da noi l'avvivava e l'alimentava in pieno. Quando la civiltà fosse per consumarsi e per cadere sotto il peso stesso della propria ragione addestrata e della propria legislazione codificata, il ritorno alla barbarie sarebbe stato nel medesimo tempo una nemesi ed una reintegrazione perché sarebbe stato una nuova iniezione di materia incandescente e di fluido spirituale in un'assiderata e mummificata carcassa, incapace di sciogliere nel movimento le proprie membra e di trarre dai propri organi respiratori inariditi come pomice il respiro della nuova sussistenza. Se all'età divina succede l'età eroica



Digitized by Google

e a questa l'età umana ai governi teocratici succedono i governi aristocratici e a questi succedono i governi popolari. Ma nessun governo è eterno e nessuna civiltà ha capacità di sopravvivenza imperitura. La storia è un logorio della spiritualità e la filosofia lungi dal rappresentare un superamento definitivo del mito e della pietà ne è il disseccamento e la volatizzazione. Bisogna ritornare ai sentimenti delle origini per rivivere. La diagnosi di Vico è anche una prognosi e la sua analisi storica è una forma laicizzata della profezia gioachimitica del terzo stato.

Michelet ha visto giusto quando ha riassunto tutta la filosofia storica del Vico in un quadro sintetico succinto e lineare. «Le genti passano successivamente sotto tre governi. La legislazione divina fonda la monarchia domestica, e comincia la umanità; la legislazione eroica od aristocratica forma la città, e limita gli abusi della forza; la legislazione popolare consacra nella società l'eguaglianza naturale; la monarchia finalmente deve arrestare l'anarchia e la corruzione pubblica che l'ha prodotta. Allorché questo rimedio è impotente, ne sorge inevitabilmente dal di fuori un altro più efficace. Il popolo corrotto era schiavo delle sue passioni sfrenate; allora diventa schiavo di una nazione migliore che lo soggioga colle armi, e lo salva col soggiogarlo: poiché son due leggi naturali: Chi non può governarsi obbedirà – e ai migliori spetta l'impero del mondo. Che se un popolo non fosse soccorso in quel miserevole stato di depravazione né dalla monarchia, né dalla conquista, in questo caso, all'ultimo dei mali, bisognerebbe bene che la Provvidenza applicasse l'ultimo de' rimedi. Tutti gl'individui di quel popolo si sono separati gli uni dagli altri seguitando l'interesse privato; due soli non se ne troveranno che si accordino, seguendo ciascuno il proprio piacere od il proprio capriccio. Cento volte più barbari in quest'ultimo periodo dell'incivilimento che nol fossero nella sua infanzia! la prima barbarie era di natura, la



Digitized by Google

seconda è di riflessione; quella era feroce, ma generosa, un nemico poteva fuggire o difendersi, questa non meno crudele è vituperosa e perfida, e nell'abbracciare ama di ferire. Di fatti non vi illudete da voi stessi; voi vedete una moltitudine di corpi, ma se cercate anime umane, la solitudine è profonda; essi altro più non sono che bestie selvagge ».

Quante volte il mondo ha dato l'impressione di essere un ospizio di bestie selvagge molto più che federazione di anime umane. Già uno scrittore gnostico aveva detto ai suoi tempi, che il mondo intorno a lui si offriva allo sguardo come un raccapricciante accampamento di belve. Agli inizi del medioevo era sembrato di nuovo che l'Europa ripiombasse nello stato felino. Eppure sulle rovine dell'Impero romano la Provvidenza rinnovava la società europea ed un'età « divina » riapparve con il governo teocratico con re che rivestirono abiti ed infule sacre e posero il sigillo della Croce sulle loro armi e sulle loro corone.

C'è dunque una dialettica della storia superiore a quella che possono scoprire i tardi e annebbiati occhi degli uomini. C'è una sapienza nel ciclo ritmico delle umane vicende che sfugge ai calcoli prosaici e alle finalità banali di quei cucinieri che sono i teorici e i pratici della politica realistica.

Se il reale fosse tutto lo spirituale e la storia fosse l'inerrante epopea dello spirito non ci sarebbero queste portentose apparizioni nella storia di una eterogenesi di fini che sconvolge i piani umani e trasvola le miserabili previsioni e i fragili calcoli dei politicanti.

All'epilogo di una tradizione millenaria che aveva visto i suoi albori sulle coste joniche cinque secoli prima di Cristo e veniva gettando i suoi ultimi bagliori agli inizi di quel Settecento destinato a tramontare nelle luci opache della rivoluzione francese e ad inabissarsi negli orrori cupi del Terrore, Giambattista Vico in maniera frammentaria e confusa, ma carica di sprazzi di luce e di intuizioni profetiche ha insegnato che quando la



Digitized by Google

raffinatezza della barbarie e l'illuminismo della politica empirica scatenano fra gli uomini gli odi più forsennati e le crudeltà più insospettate la barbarie in cui si ripiomba può trovare salvezza solo in quella che è l'unica infallibile medicina: il senso del mistero universale e la fede semplice e tremante al cospetto della potenza di Dio che abbatte sui monti le quercie secolari con l'istantaneo divampar della folgore e risuscita i cadenti col sentore venerabondo della sacralità che è nell'amore e nel dolore, nel rimorso e nella morte.

La religione vichiana dei connubi e dei sepolcri sembra riecheggiare a questo riguardo la identificazione eraclitea di Dioniso e di Ade.

Traendo dalle *Degnità* VII e VIII una sua vera e propria professione di fede Giambattista Vico sembra avere dettato la consegna e l'epitaffio di più che due millenni di spiritualità mediterranea: « l'uomo ha libero arbitrio, però debole di fare delle passioni, virtù: ma da Dio è aiutato naturalmente con la Divina Provvedenza, e soprannaturalmente dalla Divina Grazia ».



Digitized by Google

STAMPATO PER I TIPI
DI COLOMBO EDITORE

Digitized by Google

Digitized by Google